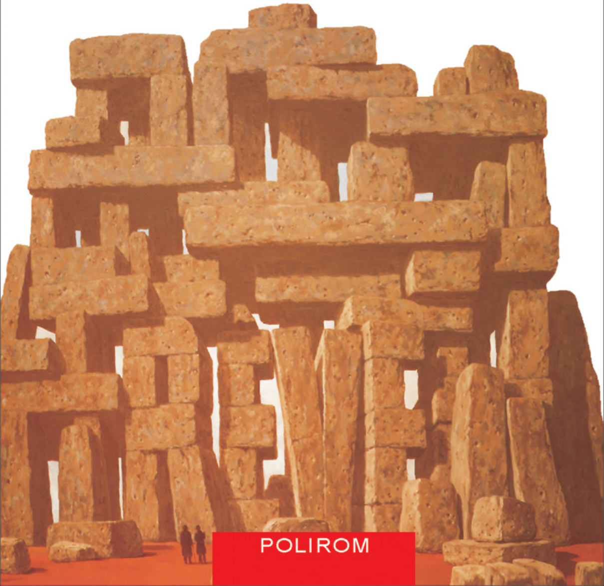
IOAN PETRU CULIANU

Jocurile minții

Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie



POLIROM

BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Această carte a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii

www.polirom.ro

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 4, Iaşi, P.O. BOX 266, 6600
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, Bucureşti, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

CULIANU, IOAN PETRU

Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie / Ioan Petru Culianu; ed. îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi; studiu introductiv de Sorin Antohi; trad. de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu...; Iaşi: Polirom, 2002

368 p., 21 cm (Biblioteca I.P. Culianu)

ISBN : 973-683-910-9

I. Antohi, Sorin (ed.; pref.; trad.)
II. Antohi, Mona (ed.; trad.)
III. Petrescu, Dan (trad.)

008

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Jocurile minții

Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie

Ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi

Studiu introductiv de Sorin Antohi

Traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan

POLIROM
2002

Notă asupra ediţiei

1. „**Freud – Jung – Wittgenstein**”

   Apariţie iniţială : „Freud-Jung-Wittgenstein”, *Il Ragguaglio Librario*, 43, 1976, pp. 126a-130b.
   Traducerea românească (Claudia Dumitriu) este inedită.

2. „**Renaşterea, Reforma şi iraţionalul**”

   Original englez inedit : „Renaissance, Reformation and the Irrational”. Printout, 6 pp., cu mici corecturi manuscrise. Databil 1984, înainte de octombrie. Scris pentru un volum colectiv dedicat antropologului german Hans Peter Duerr.
   Traducerea românească (Mona Antohi) este inedită.

3. „**Feminin *versus* masculin. Mitul Sophiei şi originile feminismului**”

   Apariţie iniţială : „Feminine *versus* Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism”, in H.G. Kippenberg in association with H.J.W. Drijvers and Y. Kuiper, eds., *Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, număr special din *Religion and Reason* (31), Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1984, pp. 65-98.
   Traducerea românească (Claudia Dumitriu) este inedită.

4. „**Avers şi revers în istorie. Cîteva reflecţii cvasi-epistemologice**”

   Original francez inedit : „Histoire à l'envers, histoire à l'endroit. Quelques réflexions quasi-épistémologiques sur l'oeuvre de Mircea Eliade”. Traducerea românească (Dan Petrescu) : *Revista de Istorie si Teorie Literară,* XXXIV, nr. 2-3, aprilie-septembrie 1986, pp. 127-136.

5. „**Civilizaţia ca produs al sălbăticiei. Hans Peter Duerr şi teoriile sale culturale**”

   Apariţie initială : „Civilization as a product of wilderness. Hans Peter Duerr and his theories of culture”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 40, 1986, nr. 4, pp. 305-311.
   Traducerea românească (Mona Antohi) : *Cotidianul*, supliment cultural „Litere, Arte, Idei”, 18 iulie 1994, pp. 6-7.

6. **„Adevărata «revoluţie culturală»”**

Original românesc. Dactilogramă 2,5 pp., cu mici corecturi manuscrise. Databil 1986.
Difuzat iniţial de secţia română a BBC.
Publicat iniţial în *LA&I,* supliment de cultură al ziarului *Cotidianul*, Serie nouă, VII, 14 (288), 18 februarie 2002, p.8.

7. „**Principiul antropic**”

Original românesc. Dactilogramă cu antetul Instituut voor Romaanse Talen, Faculteit der Letteren van de Rijksuniversiteit Groningen, 4 pp. Databil 1986.
Difuzat iniţial de secţia română a BBC într-o serie de emisiuni de istoria religiilor/ştiinţei.
Publicat iniţial în *22*, III, 20 (121), 22-28 mai 1992, p. 14.

8. „**Vrăjitoarea la ananghie**”

Original englez inedit : „The Witch and the Trickstress in Dire Straits”. Textul primei conferinţe „Hiram Thomas”, Divinity School, Universitatea din Chicago, 5 mai 1986.
Traducerea românească (Corina Popescu) : în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, postfaţă de Sorin Antohi, Bucureşti, Nemira, ediţia a doua, 1999, pp. 364-386.

9. „**Dr. Faust, mare sodomit şi necromant**”

Apariţie iniţială : „Dr. Faust : Great Sodomite and Necromancer”, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVII, 3, 1990, pp. 261-288. Prima conferinţă Nathaniel Colver la Divinity School, Universitatea din Chicago, primăvara 1987.
Traducerea românească (Sorin Antohi) : *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3-4, 1989, nr. 1-3, 1990, pp. 87-94.

10. „**Etichete, imagini, simboluri**”

Original italian inedit : „Etichette, immagini, simboli”. Dactilogramă 8,5 pp (există şi o versiune preliminară, de 5 pp. dactilografiate, cu adaosuri manuscrise). Databil la sfîrşitul anului 1989 – începutul lui 1990.
Traducerea românească (Claudia Dumitriu) este inedită.

11. „**Există un mit central al Occidentului ?** ”

Original italian inedit : „C'è un mito centrale dell' Occidente ? ”. Dactilogramă 8 pp., cu numeroase corecturi manuscrise. Databil în

primăvara 1990. Comunicare la colocviul „Raccontare il Mito”, Torino, Salone del Libro, 19 mai 1990. Inedit.

Traducerea românească (Mona Antohi) este inedită.

12. „**Sistem şi istorie**”

Apariţie iniţială : „System and History”, *Incognita*, I, 1, 1990, Leiden, E.J. Brill, pp. 6-17.
Traducerea românească (Anca Vaidesegan) : *Cotidianul*, supliment cultural „Litere, Arte, Idei”, 18 mai 1992, pp. 1, 4-5.

13. „**Un corpus pentru corp**”

Apariţie iniţială : „A Corpus for the Body”, *Journal of Modern History*, 63, March, 1991, pp. 61-80.
Traducerea românească (Catrinel Pleşu) : *Viaţa Românească*, 12, decembrie 1992, pp. 83-103.

14. „**Magie şi cogniţie**”

Apariţie iniţială : „Magic and Cognition”, *Incognita*, vol. II, 1, 1991, Leiden, E.J. Brill, pp. 3-8.
Traducerea românească (Mona Antohi) este inedită.

15. „**Religia ca sistem**”

Apariţie iniţială : „Religion as a System”, introducere la Eliade/Culianu, *The Eliade Guide to World Religions*, New York-San Francisco, HarperCollins, 1992, 1999^2.
Traducerea românească (Mona Antohi) este inedită.

16. „**Naşterea infinitului. Revoluţia nominalistă, 1300-1450**”

Original englez inedit : „The Birth of Infinity : The Nominalist Revolution, 1300-1450”. Printout, 6,5 pp., cu mici corecturi şi adăugiri manuscrise. Propunere de carte. Databilă 1990-1991.
Traducerea românească (Mona Antohi) este inedită.

17. „**Amintiri din viitor. Maşina de calcul a lui Raymundus Lullus ca sistem de memorie magică**”

Original englez inedit : „Memories of the Future : The Computing Machine of Raymundus Lullus as a System of Magical Memory”. Printout, 8,5 pp. Databil la începutul lui 1991. O versiune preliminară poartă data de 9 ianuarie 1991.
Traducerea românească (Sorin Antohi) este inedită.

Mona Antohi, Sorin Antohi

Laboratorul lui Culianu

Acest volum este o culegere organizată cronologic de studii, articole, recenzii şi proiecte (propuneri de carte înaintate unor edituri anglo-americane). Textele documentează etapele creaţiei teoretice a lui Ioan Petru Culianu, de la jumătatea anilor 1970 pînă în fatidicul 1991, şi încearcă să reconstituie laboratorul şi liniile de forţă ale unei gîndiri complexe şi provocatoare. Au fost reţinute deopotrivă texte deja apărute în periodice ori volume colective, rostite la radio sau în reuniuni academice, precum şi inedite. Titlul culegerii, *Jocurile minţii*, foloseşte una din noţiunile preferate ale autorului, care pare să fi căutat mereu o *clavis universalis* sau o *mathesis universalis*, deşi s-a fixat asupra unei perspective riguros cognitive doar în a doua – şi, din păcate, ultima – perioadă a prodigioasei sale activităţi, tragic întreruptă înainte de vreme[1]. Subtitlul enunţă schematic cele trei mari direcţii ale culegerii cu ajutorul unor termeni uzuali – istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie –, dar lista putea continua.

---

1. *Clavis universalis*, „cheia universală”, este numele folosit în secolele XVI-XVII pentru o străveche obsesie umană, centrală în cultura europeană cel puţin de la Aristotel şi Cicero încoace : lumea, opacă la prima vedere, trebuie să aibă o „cheie” care să o facă transparentă. Limbile artificiale (de la Descartes, John Wilkins şi Leibniz la esperanto etc.), gramaticile universale, artele memoriei (mai ales după Raimundus Lullus), logicile şi alte sisteme de gîndire, inclusiv magico-religioase, au încercat mereu să ajungă la o metodă sau la o ştiinţă generală prin care vălul aparenţelor fenomenale să poată fi sfîşiat. Tranziţia de la căutarea „cheii universale”, preponderentă în artele memoriei (studiate strălucit de Frances Yates, pentru a menţiona doar contribuţia esenţială, mult folosită şi de Ioan Petru Culianu), la *mathesis universalis*, „limba universală”, poate fi citită în mare şi ca

Culianu însuşi, după ce descoperise noua epistemologie a anilor 1960-1970, avea mari rezerve faţă de versiunile canonice şi instituţionalizate ale tuturor disciplinelor tradiţionale, începînd cu istoria ideilor[2]. În asemenea cazuri, cînd opera cuiva e greu (şi inutil)

---

o tranziţie de la premodernitatea mai curînd ezoterică-iraţionalistă la modernitatea mai curînd (adică nu exclusiv) exoterică-raţionalistă. Cu formula *mathesis universalis,* „un principiu universal de explicare a oricărui fenomen spiritual, sub raportul mecanismului său de generare", H.-R. Patapievici a caracterizat apogeul creaţiei teoretice a lui Culianu. V. indispensabilul său studiu „Ioan Petru Culianu, o *mathesis* universalis", în *Litere, Arte, Idei,* nr. 42 (223), 6 noiembrie 1995. Este şi concluzia la care a ajuns Eduard Iricinschi, actualmente doctorand la Princeton în istoria religiilor, în lucrarea sa de masterat în filozofia culturii realizată sub conducerea mea la Facultatea de Filozofie a Universităţii din Bucureşti în 1997, „Strategii de schimbare a unui cadru de cercetare în teoria culturii la Ioan Petru Culianu" (nepublicată) ; studiile lui Iricinschi consacrate pînă acum lui Culianu promit o serioasă exegeză viitoare, dintr-o perspectivă mai apropiată de dezbaterile din interiorul disciplinei-cheie, tocmai istoria religiilor, pentru care nici un alt autor român care a scris despre regretatul savant nu are o educaţie formală. Figurile emblematice ale acestei tranziţii, inclusiv prin ambiguităţile lor (redescoperite şi reevaluate în secolul trecut, după un exces raţionalist, „cartezian" doar cu numele), sînt Descartes şi Leibniz. Ştim din arhiva familiei că Ioan Petru Culianu voia să scrie introducerea ediţiei americane a cărţii clasice pe acest subiect, *Clavis universalis*, semnată de filozoful şi istoricul ştiinţei Paolo Rossi (n. 1923, discipol al lui Eugenio Garin şi fost profesor la Universitatea din Florenţa). Cartea, de mici dimensiuni, apăruse în italiană în 1960 ; o a doua ediţie italiană, substanţial revăzută şi cu o nouă prefaţă, a apărut în 1983 ; în traducerea americană a lui Stephen Clucas, lucrarea se intitulează *Logic and the Art of Memory : The Quest for a Universal Language* (Chicago, University of Chicago Press, 2000) ; introducerea e semnată de traducător, poate fiindcă Ioan Petru Culianu nu a mai avut timp s-o scrie pe a sa. Giordano Bruno este unul din eroii cărţii şi, cred, pista pe care a ajuns Culianu s-o citească. Revin mai încolo, în text, la etapele gîndirii lui Culianu.

2. Într-un proiect din 1988 al unei cărţi care urma să fie încheiată pînă la sfîrşitul acelui an şi să totalizeze 350 de pagini sub titlul *Éclaircies.*

clasificabilă, etichetele disciplinare sînt cu totul orientative. Ele nu ar ajuta nici măcar difuziunii ideilor lui Ioan Petru Culianu :

Mythe, vérité et système (în arhiva familiei s-au păstrat două pagini, dintre care una e pagina de titlu, tipărite pe o imprimantă cu ace), Culianu scrie (traduc din franceză) : „Cochetam de mult timp cu noua epistemologie – stau mărturie mai multe articole publicate din 1984 încoace – şi apreciez mult lucrările lui Edgar Morin. Dar Hillary Suzanne Wiesner este cea cu care am întrevăzut a patra dimensiune şi am întredeschis porţile mecanicii cuantice, ale matematicii fractalilor, ale gîndirii sistemice. Fără o vizită la Field Museum of Natural History din Chicago în mai 1986 şi fără acele dimineţi din martie 1987 la Cambridge, Massachusetts, cînd îl citeam împreună pe Rudy Rucker, această carte nu ar fi fost scrisă. Se înţelege că răspunderea pentru tot ce urmează îmi revine exclusiv." Paragraful următor adaugă : „Primul rezultat : o serie de emisiuni de ştiinţă pentru BBC (serviciul sud-est european), pentru care ţin să mulţumesc organizatorilor. Dar mai ales o mare incertitudine privind viitorul istoriei ideilor : va trebui fie s-o rescriem din temelii, fie s-o abandonăm lamentabililor *bricoleurs* ideologici de astăzi şi dintotdeauna." Am lăsat termenul *bricoleurs* în franceză, fiindcă nu avem un echivalent românesc, iar dicţionarele nu ne ajută prea mult. *Bricoleur* e acela care trece rapid de la un meşteşug la altul, drege, cîrpăceşte, se descurcă într-un fel sau altul. Interesant este că Ioan Petru Culianu a dat în general un sens pozitiv acestei imagini, similară celei a cutiei cu scule (*toolbox*) şi sugerînd o metodologie suplă, „anarhistă" (în sensul lui Feyerabend). Criza istoriei ideilor, reală, a fost în opinia mea depăşită de aceia care au înţeles că programul lui Arthur O. Lovejoy rămînea valabil atîta timp cît era adoptat în conformitate cu noul nostru *Zeitgeist*, mai relativist şi mai eclectic. V. consideraţiile mele asupra chestiunii în cuvîntul înainte al cărţii mele *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Bucureşti, Nemira, 1997, 1998. *Éclaircies* urma să includă versiunile revăzute ale următoarelor texte : „Au rythme des talons", iniţial intitulat „Entre proie et prédateur", conferinţă ţinută la Fundaţia Universitară din Groningen (V.S.V.A.) pe 26 martie 1985 (v., *infra*, comentariul la „Un corpus pentru corp", avatarul său ulterior) ; „Réforme pour sorcières" (devenită în volumul de faţă „Vrăjitoarea la ananghie") ; „Le Docteur Faust, grand sodomite et nécromant" (prima conferinţă Nathaniel Colver, ţinută pe 30 aprilie 1987 la

pentru mulţi inclasabil, el este citit şi citat în cele mai variate cercuri, fără cele mai mici scrupule taxonomice.

De ce acest volum ?

Ediţia de opere complete Ioan Petru Culianu, iniţiată de Dan Petrescu la Editura Nemira şi continuată de Tereza Culianu-Petrescu la Editura Polirom, este unul din puţinele evenimente editoriale româneşti post-comuniste din sfera savantă.

Literatura de sertar acumulată în deceniile de cenzură şi fără *samizdat* ne-a rezervat numeroase surprize, de la memoriile lui Mihail Sebastian, rămase inedite încă o jumătate de secol din pricini complexe (deşi se găseau într-un sertar din lumea liberă), la scrierile secrete ale lui I.D. Sîrbu şi N. Steinhardt, de la corespondenţa şi jurnalele mai multor autori celebri (nu numai Mircea Vulcănescu şi Nicolae Balotă, dar chiar Cioran şi Mircea Eliade, care publicaseră totuşi enorm – deşi, înţelegem acum, foarte selectiv – în acelaşi registru) la memoriile de închisoare, eseurile, însemnările şi beletristica unora aproape „anonimi" sau cu o operă edită nesemnificativă şi uneori de cu totul altă factură, a căror carieră şi, adesea, a căror viaţă se încheiaseră ; dintre cei ale căror viaţă şi carieră abia începeau cu adevărat, H.-R. Patapievici a fost desigur singurul care aştepta libertatea cu un sertar plin, el a fost „scriitorul de sertar" prin excelenţă (ca să reiau titlul unei

University of Chicago, tradusă în volumul de faţă ca „Dr. Faust, mare sodomit şi necromant") ; „Hors-la-loi", despre Marcion din Sinope, textul celei de-a doua conferinţe Nathaniel Colver din 19 mai 1987 (din care s-au păstrat doar notele în vederea prelegerii). Titlul volumului era explicat (nu fără o uşoară eroare de engleză) prin faptul că piesele reţinute în sumar erau izbucnirile uneia şi aceleiaşi fulguraţii şi procedau cognitiv asemenea structurii în trepte a fulgerului. Autorul mulţumea celor care-i permiseseră să facă din acele izbucniri „un constant obiect de reflecţie" : mai întîi Mircea Eliade, Chris Gamwell şi David Tracy, apoi cei care-i deschiseseră ultimele trei conferinţe – Wendy O'Flaherty, Jerry Brauer, Bernard McGinn, Ann Roberts.

scurte cronici pe care i-am consacrat-o cîndva). Nici scoaterea peste graniţă a unor manuscrise sortite sub comunişti sertarului nu a fost masivă, deşi reuşitele nu au lipsit, de la *Marea Neagră* a lui Gh.I.Brătianu, trecînd prin *Cetatea totală* a lui Constantin Dumitrescu şi trilogia despre comunismul de stat (numit de el stalinism) a lui Pavel Câmpeanu, la cartea de convorbiri semnată de Dan Petrescu şi Liviu Cangeopol, *Ce-ar mai fi de spus. Convorbiri libere într-o ţară ocupată.*

În privinţa scrierilor savante, sertarele erau practic goale. Ştiinţa vrednică de acest nume are nevoie de o infrastructură instituţională, chiar dacă cercetătorii îşi rîd în barbă de excesele uneori ridicole sau de-a dreptul contraproductive ale birocratizării şi industrializării cunoaşterii. În izolata Românie comunistă, care a eşuat pînă şi în proiectul mutant al modernizării de tip sovietic (paleoindustrializare fordist-leninistă, de-modernizare instituţională, re-arhaizare societală), abia subzista o cercetare oficială, în genere mediocră, adesea stimabilă, rareori excepţională. Asta se întîmpla cu precădere în disciplinele finanţate mai bine de un regim care pariase în jurul anului 1970 pe revoluţia tehnico-ştiinţifică, ultimă iluzie în degringolada spre barbaria deceniului 9, cînd cercetătorii au ajuns de pe „ogorul ştiinţei", unde îi plasase stalinismul, pe ogorul propriu-zis, angajaţi în transformarea regresivă a condeiului în sapă. Pentru unii, aduşi de Partid în cercetare de la coarnele plugului, revenirea de la cultură la agricultură se poate interpreta ca un salutar efect neintenţionat al ceauşismului. Pentru alţii, mai înzestraţi, mai instruiţi şi mai motivaţi, reclasarea proletarului ştiinţific – angajatul emblematic al academiei de tip sovietic – ca lumpen-proletar agricol (chiar cu program redus) era încă o umilinţă. Nu e de mirare că emigrarea devenise obsesia multora dintre cercetătorii care simţeau că au ceva de făcut pe lumea asta şi – asemenea lui Max Weber – înţelegeau ştiinţa ca vocaţie. Ştim ce s-ar fi întîmplat dacă graniţele ar fi fost deschise : am văzut-o după 1989.

După „revoluţie", repatrierea simbolică a României exilate a prilejuit (re)întîlnirea neîngrădită, deşi nu totdeauna senină, cu o întreagă pleiadă de savanţi „fugiţi". Printre ei, Ioan Petru Culianu,

„rămas" în 1972 şi, din nefericire, silit de mai multe ameninţări cu moartea şi de alte asemenea incidente să-şi amîne pînă a fost prea tîrziu o proiectată călătorie de regăsire a rădăcinilor. Activ în publicistica de orientare intelectual-politică a exilului nostru, precum şi în campania de sprijinire a firavei opoziţii interne, încă înainte de prăbuşirea comunismului de stat, Culianu a fost în primul an şi jumătate de după 22 decembrie 1989 o voce publică mereu mai radicală împotriva „regimului Iliescu" (formula e a lui H.-R. Patapievici), precum şi un lucid şi persuasiv deconstructor al multora dintre „idolii tribului" nostru, de la Eminescu la Garda de Fier şi de la ortodoxism la „rezistenţa prin cultură". Enigmaticul asasinat de pe 21 mai 1991 (care este foarte probabil legat de analiza făcută de Culianu României post-comuniste, în special Securităţii, înaintaşilor şi continuatorilor săi) a frînt un destin care începea să se împlinească şi în sfera savantă şi educativă, după aproape două decenii de muncă îndîrjită, încununată de titluri academice, postul de la University of Chicago şi o aproape neverosimilă serie de articole, studii şi cărţi de răsunet[3].

Încă din 1990, s-a enunţat public ideea de a traduce sistematic şi la noi opera savantă a lui Culianu – cunoscută în afara unui cerc foarte restrîns numai prin cîteva traduceri de mai mică întindere – şi de a-i reînnoda cariera editorială literară în limba maternă, după ce volumul de debut îi fusese topit la plecarea aventuroasă. Lucrul la unele volume a şi început, dar totul se făcea într-un ritm

---

3. Nu are rost să reiau aici toate discuţiile în jurul asasinării lui Ioan Petru Culianu, despre care s-a scris enorm, pe toate tonurile şi din toate perspectivele. Să reţinem că nici pînă în momentul în care scriu aceste rînduri – începutul lui noiembrie 2002 – nu există un răspuns oficial credibil al autorităţilor americane şi române, deşi familia întreabă cu insistenţă. Nici C.N.S.A.S. nu a pus la dispoziţie integral dosarele Securităţii care ar putea limpezi chestiunea. Dan Petrescu s-a exprimat de mai multe ori pe această temă, tot fără rezultate notabile (dincolo de primirea spre consultare, ca membru al familiei, a unor dosare evident incomplete, potrivit strategiei de menţinere a confuziei pe care o impune S.R.I. şi o acceptă cei mai mulţi membri ai conducerii C.N.S.A.S.).

editorial normal, oricum mai lent decît cel al difuziunii operei lui Culianu în Orientul Îndepărtat sau America Latină. Întreaga întreprindere a devenit apoi urgentă, reparatorie şi, fapt extrem de trist, postumă.

Publicul românesc a reacţionat extraordinar, cumpărînd – dacă adunăm şi tirajele reeditărilor – cîteva sute de mii de exemplare din seria scrierilor lui Ioan Petru Culianu şi dezvoltînd încă din prima jumătate a anilor 1990 un adevărat cult al autorului. Ca şi în cazul altor cărţi dificile vîndute în tiraje de-a dreptul comerciale, de la *Originea operei de artă* la *Omul recent*, ne putem întreba cîţi dintre posesorii unui exemplar din, să zicem, *Arborele gnozei*, vor putea urmări o demonstraţie atît de elevată, originală şi erudită, pentru care învăţămîntul nostru de stat, prea puţin adaptat gîndirii creative, şi cultura noastră publică, preponderent literară, nu i-a putut forma suficient. Gurile rele au mers mai departe şi au pus succesul postum de librărie al cărţilor româneşti semnate Ioan Petru Culianu pe seama senzaţiei produse de lugubrul asasinat şi pe seama unei abile strategii de marketing. Mîniaţi pînă şi pe celebritatea unui mort, chiar cîţiva autori de condiţie superioară au ricanat sceptic în faţa evidentului şi persistentului entuziasm public generat de cărţile lui Culianu, mergînd pînă la a imputa familiei şi admiratorilor presupuse excese interesate, nesusţinute de substanţa operei în chestiune. Trebuie să-mi mărturisesc aici regretul că astfel de opinii meschine, pe cît de singulare pe atît de lipsite de ecou, s-au adăugat – polare, dar consubstanţiale – mai multor tentative hagiografice, la fel de pernicioase, nule şi neavenite, deşi probabil adesea bine intenţionate, nu doar oportuniste. Pe de altă parte, nu pot să nu sesizez că mai toţi cei alarmaţi de creşterea cultului personalităţii lui Culianu s-au legat de personalitate, nicidecum de cult şi de servitorii cultului. Este, evident, mai uşor aşa. În orice caz, e mult mai uşor decît să citeşti şi să înţelegi o operă.

O menţiune specială merită emergenţa recentă a unei opoziţii aproape depline între Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade. Alăturarea lor excesivă a dominat exegeza anilor 1990 : noua ipostaziere a unui scenariu paideic aproape mitic părea să propună o paralelă

exilică a relaţiei lui Eliade însuşi cu Nae Ionescu sau, în lumea tiraniei ceauşiste, a relaţiei lui Gabriel Liiceanu cu Noica. Prestigiul acestui tip de relaţie, potenţat de contextul agrest, cunoscuse prin *Jurnalul de la Păltiniş* o expresie clasică, una din puţinele moşteniri culturale şi chiar spirituale ale unor vremuri de restrişte. Pe un atare fond aperceptiv, relaţia dintre Culianu şi Eliade a fost uşor de formatat ca raport discipol/coleg/continuator-magistru/coleg/precursor. Bănuiala mea este că imaginea – banală, în fond : cîţi români înzestraţi şi cu pasiunea scrisului beletristic au mai studiat religiile la acest nivel, cîţi dintre ei au colaborat atît de îndelungat şi strîns, cîţi au predat la University of Chicago ? – s-ar fi impus în posteritate, în pofida realităţii mult mai nuanţate, evidenţiată constant de cîţiva autori obiectivi, dacă nu intervenea ultima fază a criticii îndreptate împotriva indubitabilei şi reprobabilei apropieri a lui Eliade de Garda de Fier. În această ultimă fază „demascatoare" – ajunsă la apogeu prin cartea Alexandrei Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, P.U.F., 2002, mult dezbătută şi la noi –, în care tot ce se mai discută în legătură cu Eliade este dosarul său politic, unii consideră că trebuie evitată orice apropiere dintre Culianu şi omul care, nu fără complexităţi, tensiuni şi contradicţii pe care nu le pot explora aici în detaliu, i-a fost totuşi model, magistru, precursor şi protector. Dar asemenea fricţiuni şi deosebiri, mergînd de la metodologie şi epistemologie la ideologie şi politică, sînt cu totul normale în relaţiile paideice cu adevărat înnoitoare : paricidul simbolic, care poate foarte bine admite persistenţa unei calde relaţii umane „seculare", este o etapă obligatorie a iniţierii şi emancipării novicelui.

Ioan Petru Culianu s-a disociat suficient de Eliade, *expressis* verbis, atît pe plan savant cît şi pe plan politic, deci nu e neapărată nevoie de vreun avocat postum care să citească printre rînduri. Căutarea deosebirilor dintre cei doi trebuie să meargă la esenţă, să evite senzaţionalismul şi anacronismul, să folosească textele concludente, de la corespondenţă la proiecte, poate şi urmărind paralelismul şi potenţarea reciprocă a distanţărilor – savantă, respectiv politică (şi – ca o consecinţă inexorabilă, dar mai

tulbure – umană). Pe plan savant, dincolo de izbitoarele şi cu totul fireştile influenţe ale începutului, cel puţin parţial cultivate conştient şi eventual strategic, Culianu şi-a găsit relativ repede făgaşul, deşi cuviinţa (probabil combinată la început cu admiraţie sinceră şi prudente calcule de carieră, apoi cu dificultatea umană şi instituţională de a deveni acuzator public) l-a oprit de la o „despărţire" retorică de Eliade chiar şi atunci cînd îi respingea foarte net ideile ori le omitea spectaculos. Nici măcar monografia *Mircea Eliade* din 1978, oarecum patronată din umbră de „obiectul" ei şi redactată în condiţii de precară documentare în privinţa activităţilor şi ideilor politice ale celui care semnase acum celebrele articole pro-legionare, nu este o hagiografie. Prezentarea anilor româneşti ai lui Eliade privilegia ideile sale ştiinţifice novatoare din tinereţe, necunoscute publicului internaţional şi în fond niciodată depăşite în profunzime, deşi perpetuu extinse enciclopedic. În final, discipolul a revizuit – chiar răsturnat cu totul – ideile magistrului, în chiar cartea de sinteză scrisă de cel dintîi, dar semnată de amîndoi, *Dicţionarul religiilor*. Articolele redactate mai înainte de Culianu pentru monumentala *The Encyclopedia of Religion* (şaisprezece volume, dintre care unul este indexul primelor cincisprezece, un total de trei mii de voci) coordonată la Collier Macmillan de Eliade, dar apărută în 1987, după moartea venerabilului savant, reprezintă o etapă intermediară, dar elocventă. Evoluţie naturală, de la admiraţie la anihilare ? Supremă formă de *ketman* ? Din nou, două dimensiuni aproape indiscernabile.

La nivelul cercetării academice pe alte teme, mai mult sau mai puţin abordate de Eliade, „despărţirea" devenise patentă încă de la finele anilor 1970, înainte de marile cărţi ale lui Culianu, aşa cum se poate vedea şi din culegerea de faţă. Pe plan politic, „despărţirea" lui Culianu de Eliade a fost progresivă şi a devenit deplină, pe măsură ce primul avea posibilitatea de a cunoaşte obscurul trecut al celui de-al doilea ; de la întrebările directe, tot mai insistente şi aparent tot mai mai iritante, sistematizate în 1982-1983 de cele 21 de puncte ale unei proiectate cărţi de *entretiens* şi întrerupte într-un moment critic de moartea interlocutorului mai vîrstnic, discipolul (folosesc acest cuvînt şi fiindcă –

totuşi ! – aşa era *perceput* Culianu, ceea ce i-a atras animozităţi şi obstacole suplimentare, poate şi o posteritate mai puţin luminoasă decît ar fi fost fără această dimensiune) a ajuns pînă la iniţiativa de a publica într-o ediţie americană textele interbelice incriminate, fără îndoială pentru a stabili şi disemina riguros adevărul[4].

4. Întrebările discipolului începuseră prin corespondenţă, continuaseră faţă către faţă şi se orientau progresiv către perioada cea mai tulbure a biografiei magistrului. Într-o scrisoare din Groningen, datată 9 noiembrie 1978 (deja !), către bunul său amic italian Gianpaolo Romanato, Culianu îşi comunică revelaţia încă proaspătă privindu-l pe Eliade, în termeni fără echivoc ; el arată şi că Eliade, nemulţumit de interesul incomodului discipol pentru anii săi interbelici, realizase că ucenicul său începea să fie neascultător. V. textul scrisorii în Sorin Antohi (coord.), *Religion, Fiction, and History. Essays in Memory of Ioan Petru Culianu*, Bucureşti, Nemira, vol. I, pp. 116-120. Proiectul unei cărţi de limpezire publică şi privată, care urma să se intituleze *Mircea Eliade et la tortue borgne*, Entretiens avec Ioan P. Couliano, Précédé de „Mircea Eliade l'inconnu" par Ioan P. Couliano, s-a păstrat : o dactilogramă datată din Groningen, 19 ianuarie 1983, care include întrebările pe pp. I-VII. Versiunea românească se găseşte acum în ediţia românească a monografiei *Mircea* Eliade, îngrijită de Dan Petrescu la Editura Nemira, 1995 (reeditată în 1998). Am abordat relaţia dintre cei mai mari doi cercetători români ai religiosului în eseul „Eliade şi Culianu. Vestigiile unei iniţieri", apărut iniţial ca postfaţă a ediţiei româneşti citate a monografiei *Mircea Eliade*, acum în cartea mea *Exerciţiul distanţei*. Din considerabila exegeză a chestiunii recomand frumoasa, ingenioasa şi echilibrata carte a lui Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii* (2001), ediţia a doua, revăzută şi adăugită, traducerile din limba engleză de Mona Antohi, Iaşi, Polirom, 2002, precum şi articolele publicate de Dan Petrescu în *Naţional*, reunite acum în volumul său *În prelungiri*, aflat în pregătire la Polirom. Citez aici, în avanpremieră, cîteva pasaje sintetice, folosind manuscrisul volumului, pus la dispoziţie cu amabilitate de autor : „Într-un permanent dialog de adîncime cu concepţiile lui Eliade, Culianu fie le-a contrazis, fie le-a omis cînd era de aşteptat să le menţioneze, fie, în sfîrşit, le-a deviat într-un sens demitologizant [...]" (2.5.2. „Moartea--nemoarte") ; „polemica implicită" (*ibid.*), inclusiv prin omisiune elocventă (observată la noi şi de Andrei Oişteanu în prefaţa sa la Ioan

Cultul lui Ioan Petru Culianu va continua, cred. Toate elementele circumstanţiale sînt reunite : ascendenţa ilustră ; elevul precoce şi multiplu înzestrat ; subzistenţa precară a unei ilustre familii în comunism ; studentul genialoid şi charismatic, absorbit de cercetări erudite, dar în acelaşi timp radicalizat politic şi monden în limite fireşti ; refugiatul politic, aruncat într-o lume iniţial suspicioasă şi ostilă, apoi destul de reţinută, ulcerată de succesul unui

---

Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Iaşi, Polirom, ediţia a III-a, 2002, p. 18), este detaliată de Dan Petrescu în continuare, în foarte învăţatul şi inteligentul său text (în stilul său caracteristic, bazat pe re-lectură intensivă), „Despărţirile lui I.P. Culianu de Mircea Eliade", secţiunea 2.6 din viitoarea sa carte. Cîteva exemple : chiar în monografia din 1978, Culianu inserează ceea ce eu cred a fi un *clin d'oeil* ce susţine ipoteza *ketman*-ului, posibilitatea de a transforma „din interior" concepţiile profesorilor, după o prealabilă aderare la ele ; *Dicţionarul religiilor*, în care concepţiile lui Eliade lipsesc cu desăvîrşire ; tot în monografia amintită, rezervele faţă de ideile lui Eliade privind posibilitatea Occidentului de a asimila învăţămintele altor civilizaţii (Culianu vedea în asta o „ipoteză comică") ; difuzarea (aproape) universală a simbolurilor şi motivelor religioase ; metoda cvasi-fenomenologică, mai curînd implicită (poate era un fel de a sugera că Eliade nu are o metodă ; dar acest punct e ambiguu, iar Culianu a trecut el însuşi printr-o etapă „antimetodologică" înainte de a adera la ştiinţele cognitive) ; descalificarea de către Culianu a tezei „nenorocului istoric" românesc, atît de populară printre români şi mult susţinută de Eliade ; atitudinea faţă de iraţional, metafizică şi „primatul iraţionalului" (din nou, pentru mine despărţirea e mai ambiguă, fiindcă şi Culianu s-a apropiat de gîndirea asupra iraţionalului ; diferenţa mare faţă de Eliade constă în faptul că iraţionalul lui Eliade este regresiv, „cosmic", în vreme ce iraţionalul lui Culianu este unul post-raţionalist, post-luminist, relativist, mai curînd complementar decît opus raţionalismului, hrănit de referinţe la ştiinţele „tari", începînd cu Einstein şi Heisenberg) ; trecerea de la morfologia lui Eliade la morfodinamica lui Culianu etc. Culianu se temea că va fi perceput ca „discipol oficial" al lui Eliade (v. şi Matei Călinescu, *op. cit.*, p. 91) ; pregătind volumele omagiale, am avut ocazia să constat, prin contacte cu un mare număr de foşti colegi ai săi, că temerea sa era justificată.

outsider, chiar dacă excepţiile unor prietenii adevărate nu au lipsit ; colecţionarul de diplome şi posturi academice occidentale ; autorul de ficţiuni obsedante, oarecum în cheie borgesiană, dar cu o fervoare ezoterică aparent mai intensă ; profesorul fascinant şi stimulator, care schimbă viaţa unor studenţi înzestraţi ; publicistul iconoclast pe teme româneşti, dublat de excelentul popularizator al ştiinţei ; autorul prolific şi poliglot, ale cărui articole şi cărţi circulă în toată lumea, printre savanţi şi tineri studioşi, printre maniaci New Age şi ocultişti, bucurîndu-se de stima unor personalităţi stelare şi reputat zgîrcite în laude (ca Umberto Eco)[5].

---

5. Aş propune să lăsăm deoparte ceea ce este inevitabil, şi anume cultul bazat pe recuperare abuzivă, împotriva căruia familia ori admiratorii instruiţi nu pot lupta : anexarea lui Culianu de către diverse persoane şi grupuri (de la ezoterişti la neolegionari !) ; omagiile neavenite şi oportuniste (proiecte de monumente megalitice, premii ridicole în contexte ridicole etc.) ; celebrarea ingenuă şi cu o frumoasă dimensiune formativă (concursuri şcolare, zile festive etc.) ; consecinţele unor derive individuale, înrudite cu fascinaţia pentru idolii de tabloid (am citit pe Internet o convorbire cu spiritul lui Ioan Petru Culianu !). Rămîn, foarte aproape de cult şi fagocitîndu-l, deşi uneori la un nivel satisfăcător : textele *pro* şi *contra* Culianu, care pot atrage iute atenţia, deşi nu sînt substanţiale şi/sau pertinente ; publicaţiile (individuale sau colective) diletante ; referinţele superficiale etc. Pentru a da un singur exemplu : universitarul ieşean Nicu Gavriluţă, care se ocupă insistent, deşi cu rezultate inegale, de opera lui Ioan Petru Culianu (cele mai puţin convingătoare sînt textele sale care împing ezoterismul probabil foarte real şi extrem de sofisticat al lui Culianu către un fel de mică „teorie" New Age ; eu nu sînt competent să identific precis şi să interpretez ezoterismul lui Culianu, dar pot vedea că asemenea abordări nu sînt în chestiune), a coordonat la o mică editură din capitala Moldovei un volum omagial ce conţine, alături de ceea ce te-ai aştepta să citeşti, mai multe contribuţii jenante, sub (sau poate la ?) nivelul lucrărilor proaste de seminar. Dacă este fără îndoială salutar că Nicu Gavriluţă a organizat o conferinţă omagială Culianu, la care a reuşit să antreneze, alături de cadre didactice, mai mulţi tineri studenţi şi absolvenţi, e păcat că volumul bazat pe lucrările conferinţei nu a fost pregătit cu o minimă exigenţă. Pe plan pedagogic şi savant, a publica lucrarea proastă a unui tînăr pe o temă la modă

Mai era oare nevoie de o strategie de marketing pentru a impune un asemenea erou în imaginarul social românesc, aflat acum, mai mult decît oricînd, în criză de orientare şi fantasme pozitive (care să nu reproducă litania stigmatului etnic) ? Şi, pentru a răspunde celor care au coborît pînă la blasfemie, nu se putea imagina succesul de public al lui Ioan Petru Culianu fără moartea lui atroce ?

Editarea şi exegeza operei lui Ioan Petru Culianu continuă imperturbabil, în România ca şi în atîtea ţări, depăşind asemenea exterioare şi irelevante cîrtiri, recuperări ori tămîieri. Astfel, cu această nouă culegere, cititorul român are prilejul rar de a urmări evoluţia unei personalităţi strălucite şi novatoare, setoasă de cuprinderea exhaustivă a lumii, preocupată de a-i găsi şi interpreta înţelesurile. Mai mult : scrierile neterminate şi inedite ne ajută să privim într-un fascinant laborator abandonat prematur şi, poate, ne îndeamnă să intrăm în jocurile unei minţi inepuizabile.

Pe plan strict personal, pentru a încheia confesiv lista raţiunilor de a fi ale acestei cărţi, „descoperirea” lui Ioan Petru Culianu, graţie surorii sale, în împrejurări pe care le-am evocat în prefaţa volumelor omagiale de la Nemira, a reprezentat pentru mine o revelaţie intelectuală şi o răscruce existenţială. „Descopeream”, cu peste două decenii în urmă, un tînăr savant român în curs de rapidă consacrare la treizeci de ani, cu un orizont de referinţe şi un evantai de competenţe nemaiîntîlnit în lumea în care trăiam eu (din care, din fericire, nu lipseau spiritele superioare) şi rarisim în lumea în care reuşise să ajungă el. Admiram la Ioan Petru Culianu şi admir încă, după ce am cunoscut îndeaproape mai mulţi clasici în viaţă ai ştiinţei universale şi m-am bucurat de cam

---

nu e un gest responsabil : tînărul nu devine astfel mai învăţat, iar personalitatea sa iese mai rău (fie că îşi dă seama de abuz, fie că nu) ; tema suferă ; coordonatorul ratează un gest cu bun potenţial educativ şi academic. Semnalez acest fenomen tocmai fiindcă sînt convins că, dacă există o speranţă ca Ioan Petru Culianu să nu devină victima propriului cult, aceasta e speranţa ca specialiştii, dacă nu pot cenzura imaginarul colectiv – şi nu pot, ceea ce e bine în ordinea libertăţii, dar mai puţin bine în ordinea cunoaşterii – , pot măcar să se abţină de la contribuţii ca această culegere criticată de mine aici.

toate privilegiile oferite de lumea academică internaţională (condiţie necesară, dar niciodată suficientă, a performanţei), o serie întreagă de calităţi, la fel de preţioase ca şi acelea care i-au fost mereu relevate de exegeţii avizaţi ai scrierilor superspecializate : amploarea şi pertinenţa, originalitatea şi erudiţia bagajului de cunoştinţe în mai multe domenii, deopotrivă cu uimitoarea creativitate şi asociativitate ; mobilizarea şi mobilitatea referinţelor eterogene, chiar şocante, dar mereu inspiratoare dacă nu de-a dreptul probante (cînd scria pe subiecte româneşti, nu era provincial ca mai toţi româniştii ; cînd scria pe teme academice umaniste, trimitea la matematică, fizică, astronomie, informatică, apoi ştiinţe cognitive). Limbile, culturile, ştiinţele, canoanele şi paradigmele erau pentru Ioan Petru Culianu tot atîtea compartimente convenţionale, dinamice şi permeabile. De altfel, referinţe constante din scrisul său atestă acest neastîmpăr gnoseologic şi epistemologic, potenţat de aversiunea sa crescîndă faţă de metafizică : Karl Mannheim şi viziunea despre sociologia cunoaşterii, din care savantul român preţuia mult analiza organizării universitare ca serie de transformări fortuite ; Thomas Kuhn şi schimbările de paradigmă ; Robert K. Merton şi teoria efectelor neintenţionate ; Max Weber şi condiţionările socio-politice, economice şi religioase ale cunoaşterii ; Michel Foucault ; Hans Peter Duerr, iconoclastul antropolog şi editor german ; Paul Feyerabend, marele adversar relativist al metodei etc. Ca să nu mai amintesc de aceia dintre eroii cărţilor savante ale lui Culianu care au revoluţionat cunoaşterea, şi poate lumea, de la gnosticii antici la fizicienii contemporani şi întemeietorii noilor ştiinţe de graniţă ale sfîrşitului de secol XX.

Opera lui Ioan Petru Culianu s-a constituit în jurul unor asemenea atitudini radicale, tinzînd mereu, aşa cum am mai avut ocazia să remarc, de la erudiţie la idee. Mi s-a părut că atelierul în care această operă a fost pregătită şi făurită merită cunoscut de cît mai multă lume. Volumele apărute pînă acum sau aflate în pregătire sub semnătura lui Ioan Petru Culianu, în primul rînd culegerile de articole şi studii, sînt o bună cale de acces spre ansamblul scrierilor sale. Într-un atelier, cînd un *magnum opus* se face sub ochii tăi, iar artizanul lasă impresia că improvizează,

tatonează, experimentează, continuă sau abandonează idei şi direcţii, se revizuieşte, îţi vine mai uşor să intri şi tu, alături de el, în „jocurile minţii”.

Substanţa volumului

Nota asupra ediţiei sintetizează datele genezei şi circulaţiei fiecăruia dintre cele şaptesprezece texte reunite acum pentru prima dată. Cititorul poate observa o aparentă dispersie în timp, spaţiu şi preocupări, precum şi o importantă marjă de suprapunere cu unele dintre cărţile mari ale lui Culianu. Totuşi, aşa cum sper să pot arăta în continuare, mai importante sînt continuităţile, complementarităţile şi evoluţiile.

Să trecem în revistă piesele colecţiei, zăbovind acolo unde se impun explicaţii strict necesare.

1. „Freud–Jung–Wittgenstein”

Publicat într-o importantă revistă italiană lunară de comentariu cultural şi informaţie bibliografică, înfiinţată în 1934 şi scoasă de editura milaneză Il Mulino, acest scurt text este destinat unui public cult, dar nu neapărat specializat. Culianu avea numai douăzeci şi şase de ani, se găsea în Italia de patru, dar începuse deja, în paralel cu studiile universitare, să publice în periodice prestigioase, inclusiv savante (cum ar fi *Aevum*, unde a recenzat asiduu – v. aici trimiterea sa la recenzia unei cărţi a lui Hans Jonas, apărută în 1975). Publicistica abundentă a lui Culianu, document remarcabil al unui orizont intelectual unic, cuprinde piese eterogene, de la eseuri şi recenzii lungi la note bibliografice de cîteva paragrafe. Din acest material s-au strîns deja cîteva cărţi, dar corpusul trebuie editat integral, sau cel puţin bine descris de exegeţi, oriunde luminează textele de mai mare întindere. Noi am reţinut aici o mostră elocventă. Avem de-a face cu ceea ce anglofonii numesc *review essay*, o combinaţie de recenzie şi eseu, în care autorul poate face trimiteri şi comentarii mai libere.

Pentru evoluţia gîndirii lui Culianu, „Freud–Jung–Wittgenstein” e important ca instanţiere timpurie a căutărilor sale metodologice şi teoretice. Numai cărţile lui Freud (faimoasa *Viitorul unei iluzii*, 1927) şi Wittgenstein apăruseră de curînd în italiană, cartea lui Jung (*Religie şi psihologie*, 1940), tradusă cu mult înainte, e discutată pentru a susţine critica lui Freud şi a anunţa cumva comentariul pe marginea lucrării lui Wittgenstein. Freud e devastat de tînărul comentator. E considerat „profetic” (ceea ce, spus pe seama unei lucrări ştiinţifice, este peiorativ) şi „delirant”, acuzat de folosirea greşită şi arbitrară, diletantă şi anacronică a cercetărilor lui Frazer – greşită şi arbitrară, fiindcă Freud generalizează cazuri particulare citate de etnologul britanic şi nu înţelege evoluţionismul acestuia ; diletantă şi anacronică, fiindcă Frazer era considerat depăşit în cercurile specializate încă din 1913, cînd Freud îl folosise prima dată, la fel de stîngaci, în *Totem şi tabu* ; acest decalaj temporal sesizat de Culianu e clasic în comunicarea dintre discipline, fiindcă de regulă specialiştii fără orizont interdisciplinar, majoritari, au nevoie de un oarecare timp pentru a descoperi şi operaţionaliza achiziţiile altor domenii. Interpretarea dată de Freud religiei, continuă Culianu, atingînd miezul chestiunii, este şi ea „delirantă”, nu mai mult de o modă culturală, aşa cum susţinuse şi Eliade. Desigur, printre cititorii revistei în care scria asta, autorul bănuia că moda culturală în cauză era foarte răspîndită – era mijlocul anilor 1970, să nu uităm, iar mulţi dintre marxiştii italieni, ca şi marele lor public simpatizant, se îndepărtau treptat de marxismul dogmatic şi erau atraşi de psihanaliză, la care îi trimitea şi freudo-marxismul popularei Şcoli de la Frankfurt.

Pentru a depăşi freudismul, Culianu sugerează metoda fenomenologică, apoi îl contrapune pe Jung (preţuit, cum ştim, de Eliade), salutat tocmai pentru aplicarea declarată a metodei fenomenologice în analiza religiei, a psihicului în genere. Conceptul jungian cardinal, arhetipul – evidenţiat prin studiul viselor, dar identificabil şi prin analiza fenomenologică a religiilor şi altor reprezentări sociale, pare să-l tenteze pe Culianu, probabil şi fiindcă aceste „idei originare preconştiente”, care „se pot reproduce spontan, chiar şi atunci cînd orice posibilitate de transmitere

directă este exclusă”, promiteau depăşirea unor fundături prestigioase ca difuzionismul şi istorismul rudimentar. Arhetipul, care pentru Culianu (însă nu şi pentru Eliade) nu avea o dimensiune metafizică, este o bună aproximare a concepţiei de maturitate a lui Culianu, radical cognitivă.

Analiza criticii aduse de Wittgenstein lui Frazer îi prilejuieşte lui Culianu o apropiere între cel dintîi şi Jung, precum şi cîteva afirmaţii care se vor regăsi de-a lungul întregii sale opere : inanitatea poziţiei eurocentrice a lui Frazer (şi a întregii etnologii tradiţionale, care nu putea reprezenta diferenţa decît ca barbarie) ; continuitatea orientării magice a omului în raport cu lumea, chiar la omul modern ; existenţa unei condiţii umane universal răspîndite, evidenţiată de arhetipuri (sau de ceea ce Wittgenstein numeşte „capacităţi structurante”).

La o lectură atentă, acest scurt text ni-l arată pe tînărul Culianu la o răscruce : respinge evoluţionismul, dar vorbeşte în final de o evoluţie a gîndirii psihologice şi filozofice ; adoptă conceptul de arhetip jungian (şi eliadian), dar caută la Wittgenstein un temei mai solid pentru postularea unor invariante ale psihismului uman, pe un teren mai puţin marcat de tradiţia Luminilor. O ştim acum : Culianu, înconjurat de o lume universitară încă profund marxistă şi structuralistă, avea nevoie de o teorie care să reconcilieze fiinţa şi devenirea, socialul şi individualul, diversitatea proteică a lumii şi izbitoarele sale constante. Cu alte cuvinte, încerca să reconcilieze morfologia (în care se împotmolise Eliade) şi dinamica. Ceva mai tîrziu, ieşirea din impas i-a apărut cu claritate : *morfodinamica* (cf. Dan Petrescu, *În prelungiri,* ms., 2.6.2. „De la morfologie la morfordinamică” ; în volumele omagiale de la Nemira, textul relevant este semnat de Gregory Spinner, fost student al lui Culianu, care dă şi o bună istorie intelectuală şi ideologico-politică a chestiunii).

2. „Renaşterea, Reforma şi iraţionalul”

Acest scurt eseu este un „efect secundar” al interesului crescînd manifestat de Culianu la începutul anilor 1980 pentru ideile lui Hans Peter Duerr. Aflat deja la Groningen şi deja angajat în

marile proiecte ale carierei sale savante, Culianu făcuse uriaşe progrese pe linia achiziţiilor erudite (canonul istoriei religiilor, limbi vechi, teologie, filozofie, antropologie culturală, sociologie etc.), dar mai căuta încă febril în direcţia metodologiei şi teoriei. L-am văzut în textul anterior : nemulţumit pînă la iconoclasm de ideile primite, dar indecis în privinţa Ideii sale.

Hans Peter Duerr (n. 1943), foarte originală figură a antropologiei culturale germane (v., pentru unele detalii considerate de Culianu caracteristice, chiar în textul care-i este dedicat în acest volum), era pe acea vreme un rebel şi un iconoclast care boicota *establishment*-ul academic (care-l răsplătea cu aceeaşi monedă). Cărţile sale, combinaţie inextricabilă de erudiţie, inteligenţă şi provocare, se vindeau în zeci de mii de exemplare, fiind populare în rîndul marelui public educat şi aproape tabu în universităţi. Sub influenţa lecturilor din Paul K. Feyerabend, Duerr a devenit un partizan fervent al „anarhismului metodologic" propus de genialul filozof al ştiinţei, găsind (în opinia mea) la acesta un argument suplimentar pentru proiectul său, atît de tipic pentru contracultura anilor 1960-1970, de a reabilita culturile aşa-zis „primitive" pînă la capăt, adică pînă la a le prefera propriei culturi (ceea ce antropologii anglofoni numesc *going native*). Duerr, care a lucrat ca redactor la editurile Suhrkamp şi Syndikat înainte de a căpăta finalmente un post universitar – a predat mai ales la Universitatea din Bremen, etnologie şi istoria culturii, retrăgîndu-se în 1999 şi de acolo, la Heidelberg, pentru a se consacra exclusiv scrisului –, a coordonat mai multe volume colective dedicate lui Feyerabend. Dar şi lui Mircea Eliade.

Aşa s-a produs întîlnirea dintre Duerr şi Culianu. Foarte repede, între cei doi s-a înnodat o intensă corespondenţă, completată – cum se întîmplă – de schimbul de publicaţii şi de recenzarea reciprocă a cărţilor. Corespondenţa era extrem de sinceră : într-o scrisoare în limba engleză trimisă din Groningen pe 24 iunie 1985, deci după cîţiva ani buni de amiciţie, savantul român îşi expunea colegul german unei critici acerbe, deşi evident empatice, dintre acelea care pot ucide o relaţie insuficient consolidată. În acest caz, prietenia a supravieţuit. Culianu, care lupta

din greu pentru consacrarea instituţională şi voia să facă mai mult decît se putea la Universitatea Regală din Groningen (unde postul său era totuşi bazat pe lectoratul de românistică), era probabil amuzat-fascinat de oarecum boemul Duerr. Cred că înţeleg acest sentiment, fiindcă l-am încercat şi eu : structural, nu poţi fi boem, fiindcă diferenţa ta poate exista foarte bine fără adoptarea unui statut/stil de viaţă marginal ; financiar, birocratic (uneori chiar legal) şi social, nu-ţi poţi permite slujbe precare (mai ales ca *Gastarbeiter*, dar şi după naturalizarea într-o ţară străină, dacă nu ai alte surse de venit) ; şi totuşi, muncind cu sîrg pentru a te afirma pe filiere instituţionale şi trebuind prin urmare să accepţi servituţile care completează privilegiile, nu te poţi împiedica să visezi la viaţa aparent fără griji a marginalului asumat, care-şi permite să facă numai ceea ce vrea.

Dar, dincolo de colaborarea la proiecte editoriale şi de atracţia--respingerea inspirată de stilul de viaţă, afinităţile lui Culianu cu Duerr erau de natură metodologică şi teoretică. Le vom examina şi noi rapid, comentînd în legătură cu „Renaşterea, Reforma şi iraţionalul” numai descoperirea de către Culianu, graţie lui Duerr, a operei lui Feyerabend. Celelalte confluenţe Culianu-Duerr vor fi trecute în revistă în comentariul eseului „Civilizaţia ca produs al sălbăticiei. Hans Peter Duerr şi teoriile sale culturale”, ceva mai încolo.

În exegeza operei lui Culianu există mai multe propuneri de periodizare. Propunerea care a făcut autoritate – am reîntîlnit-o mereu, adesea fără referinţă la autorul ei, semn că a intrat oarecum în domeniul public – aparţine lui H.-R. Patapievici, căruia i se datorează cîteva contribuţii indispensabile pentru analiza acestei dificile creaţii savante, şi a fost expusă într-un splendid eseu din 1994, „Ultimul Culianu”[6]. Patapievici scrie : „Conjectura mea este că spre sfîrşitul vieţii sale, să zicem, pentru comoditate,

6. *Litere, Arte, Idei*, supliment cultural al ziarului *Cotidianul*, IV, 27 (161), 18 iulie 1994, pp. 4-5 şi 7. Textul a reprezentat pînă la apariţia acestei culegeri cea mai bună sursă pentru cunoaşterea laboratorului lui Culianu, deoarece se bazează pe lectura critică a operei edite şi a *Nachlass*-ului.

nel mezzo del camin (1985), Culianu a intrat în posesia unei scheme universale de cunoaştere. Descoperirea acestui principiu cognitiv i-a reevaluat într-o manieră radicală toate cunoştinţele anterioare şi l-a aruncat într-o cursă vertiginoasă de transvaluare a întregii istorii culturale, pe care însă nu a apucat decît să o schiţeze. Dacă pînă în 1985 (dată indicatorie a cezurii) creaţia lui Culianu este aceea a unui erudit extrem de talentat, distins de colegii săi printr-o înclinaţie filozofică mai pronunţată, după cezură creaţia sa capătă un profil nou, deopotrivă straniu şi ultimativ. Ceea ce se desprinde din *tonul* ei este somaţia descoperirii unui nou temei al unităţii lumii. Totul la ultimul Culianu devenise urgent şi trepidant”[7]. Pe lîngă această conjectură, Patapievici a oferit în eseul său şi demonstraţia faptului că „ultimul Culianu a adoptat tacit presupoziţia că noua topologie matematică şi teoria fractalilor permit o abordare fericită atît a morfodinamicii naturii, cît şi a obiectelor ideale numite religie, filozofie, ştiinţă etc.”[8].

În opinia mea, mai există o etapă în creaţia lui Culianu, plasabilă aproximativ între 1982 şi 1985. Este o etapă de tranziţie de la erudiţie la idee, prin intermediul „anarhismului metodologic”. Între 1982 şi 1985, Culianu abandonează idealul erudiţiei, deşi continuă să scrie cu această retorică, aflat fiind el în plină campanie de consacrare instituţională prin doctorate şi publicarea în 1984 a cărţilor care l-au impus : *Expériences de l'extase* (Paris, Payot ; ea fusese precedată de o lucrare înrudită în engleză, *Psychanodia*) şi *Éros et Magie à la Renaissance. 1484* (Paris, Flammarion). Într-un text din 1993, am fixat prin aceste titluri trecerea de la erudiţie (cartea mai tehnică despre extaz) la idee (cartea mult mai originală, dincolo de retorica erudită, în care se explică geneza spiritului modern prin cenzura imaginarului social

7. Patapievici, *loc.cit.,* p. 4.
8. *Ibidem*, p. 5. Patapievici şi-a dezvoltat toate aceste poziţii în postfaţa la *Gnozele dualiste ale Occidentului* (trad. rom. de Tereza Culianu-Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1995, reeditată la Iaşi, Polirom, 2002), precum şi în contribuţia sa la volumele omagiale coordonate de mine în 2001, un text probabil de nedepăşit.

operată de Reformă)[9]. Tot acolo, am examinat influenţa lui Feyerabend asupra lui Culianu, pe care am relevat-o mai întîi în recenzia cărţii de la Flammarion, pe care am reuşit s-o public, cu întîrziere dar fără cenzură, în 1987[10]. De data aceasta voi spune numai ce nu am spus deja, pe baza unor lecturi pe care nu le aveam în anii 1980 şi la începutul anilor 1990.

Culianu, după ce reia succint cîteva din tezele privind istoria ştiinţei expuse pe larg în *Eros şi magie*, rezumă el însuşi pentru noi în acest eseu lecţia pe care a învăţat-o de la Feyerabend, inutil

---

9. V. textul meu „Imaginarul Renaşterii şi originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu", apărut iniţial în *Litere, Arte, Idei*, III, 41 (126), 25 octombrie 1993, apoi ca postfaţă la *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, trad. rom. de Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1994 (reeditată în acelaşi loc în 1999), acum în cartea mea *Exerciţiul distanţei*.
10. În *Anuarul Centrului de Ştiinţe Sociale al Universităţii „Al.I.Cuza"*, Iaşi, 1987, pp. 365-368. Inspirat de Culianu, cu care am avut un scurt schimb de scrisori, l-am citit eu însumi pe Feyerabend începînd din 1982, după care mi-am propus să traduc (la limită, fără să public traducerea) legendara *Against Method*. O recenzie a acestei cărţi m-a pus în legătură cu Paul Feyerabend însuşi, cu care am întreţinut apoi o corespondenţă relativ substanţială şi ocazional plină de căldură. A fost deopotrivă o lecţie savantă şi o lecţie de viaţă ; îi rămîn adînc recunoscător ilustrului meu interlocutor, dispărut în 1994 în urma unei tumori cerebrale care-i întunecase deja fascinanta inteligenţă. Feyerabend mi-a trimis în avanpremieră manuscrisul mult revăzut al ediţiei a doua, pentru a nu munci degeaba la traducerea primei ediţii, precum şi prefaţa inedită la ediţia chineză (desigur, mi-a trimis varianta scrisă de el în engleză), foarte importantă. La instrucţiunile lui Feyerabend, noua sa editură, Verso (fosta New Left Books din Londra, relansată în anii 1980), începuse să-mi trimită toate apariţiile, o adevărată mană cerească pînă în 1989. „Revoluţia" română m-a făcut să amîn *sine die* terminarea traducerii, apoi am decis cu regret că nu mai aveam timp pentru acest minunat proiect. Tot graţie lui Culianu am citit mai multe cărţi ale lui Duerr. Mai vechiul meu eseu, „Hermeneutică şi antimetodologie. Mircea Eliade ca epistemolog", publicat iniţial în *Echinox*, acum în *Exerciţiul distanţei*, a fost scris în acel context personal şi intelectual.

să mai adaug ceva. Dar cred că afirmaţia tranşantă a savantului român, potrivit căreia filozoful ştiinţei nu „pare să-şi dea seama de *adevăratele* implicaţii istorice ale tezelor sale”, trebuie luată cu prudenţă, ca şi aceea potrivit căreia „nimeni [cu excepţia lui Culianu] nu a subliniat faptul că o schimbare în perspectiva ştiinţifică este, în primul rînd, o schimbare a *imaginaţiei* umane” (Culianu, scriind în engleză, foloseşte termenul *imagination*, deşi are cu siguranţă în minte mai potrivitul termen, recent creat în engleză după model francez, *imaginary*, „imaginar”).

Poziţia lui Feyerabend din prima versiune a cărţii sale *Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* – apărută în 1975, cum am arătat, dar anunţată de un eseu omonim încă din 1970 – este rezultatul unor îndelungate căutări, începute sub auspicii pozitiviste la Viena la sfîrşitul anilor 1940 şi avînd un prim rezultat în lucrarea sa de doctorat din 1951, îndrumată de Viktor Kraft (fost membru al Cercului de la Viena), dar continuate printr-o desprindere tot mai radicală de pozitivism şi apropiere de fizica cuantică, sub înrîurirea lui David Bohm, precum şi printr-o primă afirmare a principiului incomensurabilităţii bazat pe o teorie contextuală a sensului, sub înrîurirea lui Wittgenstein. Sub influenţa lui Herbert Feigl (îl întîlnise în 1954 prin Athur Pap, căruia Feyerabend îi devenise asistent la Viena, refuzînd oferta similară a lui Popper), Feyerabend afirmă deja în 1960 că toate entităţile sînt ipotetice, nu doar cele teoretice. În fine, tînărul savant rebel se desparte definitiv de Popper (căruia îi devenise student la London School of Economics numai fiindcă Wittgenstein, pe care-l văzuse scurt în 1949, murise prematur), apărînd poziţia anti-popperiană a lui Niels Bohr, o pledoarie pentru „pluralismul teoretic”, după mine o paralelă clară a „pluralismului axiologic” din opera filozofică a lui Isaiah Berlin ; Feyerabend avea să-l citeze mai apoi ca inspiraţie pe liberalul clasic John Stuart Mill, pretinzînd că *Against Method* era pur şi simplu o aplicaţie a teoriei din *On Liberty* la metodologia ştiinţifică, ceea ce întăreşte ideea unei sinergii transdisciplinare. Dar o recitire a capitolului din *Against Method* privind observarea Lunii de către Galileo Galilei şi revoluţia discursivă din jurul acestei operaţii aparent empirice evidenţiază o şi mai netă apropiere a lui Feyerabend de

problematica reprezentării şi imaginarului (atît social, cît şi ştiinţific), centrală în creaţia lui Culianu în perioada în care scria eseul pe care îl comentez aici[11].

3. „Feminin versus masculin. Mitul Sophiei şi originile feminismului"

Publicat iniţial în limba engleză, într-un volum colectiv apărut în 1984 sub coordonarea profesorului Hans G. Kippenberg de la Universitatea din Bremen (în colaborare cu H.J.W. Drijvers şi Y. Kuiper), acest studiu documentează faza finală a tranziţiei spre „ultimul Culianu". Analiza textuală confirmă poziţia de răscruce şi schimbarea în continuitate : studiul reia în ultima parte pasaje întregi (circa trei pagini) dintr-un text timpuriu care pleca de la unele sugestii din opera profesorului italian al autorului, Ugo Bianchi ; acea primă lucrare a fost citită la întîlnirea Societăţii Italiene pentru Istoria Religiilor de la Roma, pe 12 iunie 1976, şi a apărut în 1981 în volumul lui Culianu *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Vol. I (Messina, Edizioni Dott. Antonino Sfameni) ; în acelaşi timp, „Feminin *versus* masculin" constituie unul din punctele de plecare (circa nouă pagini) pentru *Les Gnoses dualistes d'Occident* (1990) şi pentru *The Tree of Gnosis* (1992),

11. O excelentă introducere în viaţa şi opera lui Feyerabend este articolul respectiv din *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redactat (cu multă empatie, fapt remarcabil pentru posteritatea controversatului Feyerabend) de John Preston, accesibil şi *online* la http://setis.library.usyd.edu.au/stanford/entries/feyerabend. Am folosit şi eu acest articol pentru formularea paragrafului de faţă. Am utilizat şi comunicări personale care mi-au fost făcute de Joseph Agassi, coleg şi prieten de o viaţă al lui Feyerabend, şi de Yehuda Elkana, foarte familiarizat cu chestiunea. Relaţia proastă a lui Popper cu Feyerabend, marcată de virulente atacuri reciproce, nu era singulară : Popper îşi detesta studenţii, iar pe cei mai buni i-a acuzat de orori, de la furt calificat la plagiat. Imre Lakatos, cel care trebuia să scrie cu Feyerabend volumul de convorbiri *For and Against Method*, dar a murit subit în 1974 fără să-şi redacteze contribuţia, era şi el una din oile negre ale lui Popper.

versiunea engleză radical rescrisă a cărţii franceze, în care se regăsesc multe pasaje din eseul în discuţie, ca atare. E un complex joc intertextual, bazat pe obişnuita *ars combinatoria* care organizează opera lui Culianu şi te face să eziţi mult înainte de a propune periodizări nete.

Astfel, în vreme ce referinţele erudite se menţin practic neschimbate – doar accentul se mută, din raţiuni de *captatio benevolentiae* de la Bianchi la „grupul de la Groningen” (colegii sub auspiciile cărora apărea versiunea engleză) –, cadrul conceptual se transformă din temelii : textul reţinut aici, deschis cum am mai spus cu trimiteri favorabile la nişte colegi de care în fond se deosebea, se încheie cu o lovitură de teatru. Culianu respinge tocmai teza centrală a „grupului”, arătînd că *trickster*-ul (masculin sau feminin), deşi explicabil dintr-o perspectivă sociologică, în linia inaugurată de Durkheim, după care mitul transpune un cod social într-o naraţiune exemplară – fenomenele religioase în ansamblu fiind „proiecţii” religioase ale unor factori sociali –, trebuie interpretat cu totul altfel, „pe plan epistemologic”, pentru a ajunge la „semnificaţia şi intenţia mitului, care sînt, *n'en déplaise*, metafizice”[12]. Nici procesul invers nu este legitim : nu se poate obţine informaţie socială dintr-un mit. Culianu, reluînd o idee din titlul acestui eseu, dă exemplul unei importante profesoare de istoria religiilor, Elaine Pagels, aflată şi acum la Princeton University, care considera că gnosticismul a fost un fel de paleo-feminism (cf. *Arborele gnozei*, ed. rom., pp. 136-137). Dacă răspunsul epistemologic al „ultimului Culianu” lipseşte încă din această argumentaţie, întrebarea se conturează deja. Cum spune însuşi autorul în deschiderea secţiunii de concluzii, abordarea comparativă şi fenomenologică nu ne aduce explicaţii „satisfăcătoare”. În *Arborele gnozei* (ed.rom., p. 137), poziţia autorului, sprijinită pe o referinţă la

12. Mulţumesc profesorului Kippenberg pentru corespondenţa noastră şi pentru a ne fi pus la dispoziţie o fotocopie a textului în discuţie. Raporturile dintre Kippenberg şi Culianu au fost cordiale, aşa cum mi-a mărturisit profesorul german. V. şi scurta prezentare de către cel de-al doilea a cărţii primului, *Religion und Klassenbildung* (*Aevum*, 54, 1980, p. 201).

Claude Lévi-Strauss, avea să se precizeze : „Ceea ce oglindeşte mitul nu este decît jocul însuşi al minţii”.

4. „Avers şi revers în istorie. Cîteva reflecţii cvasi-epistemologice”

În acest text de la jumătatea anilor 1980, redactat în franceză, Culianu face din nou încercarea de a-l racorda pe Mircea Eliade la dezbaterile contemporane din epistemologie, prezentîndu-l ca pe un precursor al noilor teorii şi polemizînd astfel cu aceia care începuseră să-l claseze pe deja vîrstnicul clasic în viaţă printre precursorii depăşiţi ai studiului religiilor. Demonstraţia de faţă, destul de riscantă şi nu lipsită de o dimensiune *pro domo*, nu este singulară : începînd cu primele sale scrieri despre Eliade, Culianu şi-a citit magistrul şi dintr-un unghi metodologic-teoretic, fiind de acord cu el că ştiinţa pe care o slujeau amîndoi avea de făcut faţă, după mai bine de un secol de istorism, unei provocări metodologice (pasajele în cauză, ale căror simptomatice cuvinte-cheie sînt *die religionsgeschichtliche Schule* şi *methodological challenge*, circulă liber în corespondenţa dintre cei doi, în opera lor, în literatura secundară despre ei)[13].

Tonul lui Culianu în acest text este senin şi (auto)ironic, asertiv şi provocator. Autorul simpatizează cu Feyerabend mai mult decît oricînd, părînd să prefere evoluţiei revoluţia. Dar la Culianu nu e vorba de o revoluţie înţeleasă ca inginerie socială ori metafizico-estetică – leninistă, anarhistă, troţkistă sau dadaistă (cum s-a

13. V. monografia *Mircea Eliade* ; tot în 1978, articolul „L'anthropologie philosophique”, *L'Herne*, 33, pp. 203-211 (caietul dedicat lui Eliade ; o versiune prescurtată a apărut în limba română în *Ethos*, 3, 1982, pp. 243-247) ; în 1982, deja în linia Duerr-Feyerabend, „Mircea Eliade et la pensée moderne sur l'irrationnel”, *Dialogue* (Montpellier), 8, pp. 39-52 ; „Mircea Eliade at the Crossroads of Anthropology”, apărut iniţial în *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, pp. 123-131 ; şi altele. V. acum Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, Vol. I, *Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade,* Bucureşti, Nemira, 2000.

autodefinit succesiv Feyerabend) –, ci de revoluţie ca figură a discontinuităţii spontane, ca mutaţia (în sensul neo-darwinist al faimosului exemplu din *Eros şi magie* cu musca apteră, pe care l-aş defini ca „fabulă epistemologică”), „schimbarea de paradigmă” (Thomas Kuhn), „tăietura epistemologică” (Gaston Bachelard), schimbarea „filtrului hermeneutic” (cu formula lui Culianu însuşi). Printr-o alegorie parodică elocventă, Culianu leagă propriile sale cercetări empirice de noile controverse epistemologice şi depăşeşte chiar în plan ideologic-politic comparaţia cu revoluţia : dacă Thomas Kuhn e un fel de Luther, iar „revoluţia” sa este un fel de Reformă, Feyerabend e un fel de Thomas Münzer, iar schimbarea radicală propusă de el seamănă foarte puţin cu revoluţia, fiind un fel de răscoală milenaristă, intensă şi maximalistă.

Sugestia unei sociologii critice a universităţii – pentru a releva caracterul contingent al evoluţiei disciplinelor savante –, recurentă la Culianu, este formulată aici cu cea mai mare energie, ceea ce pare să indice relativul disconfort instituţional al autorului în etapa Groningen, aşa cum am mai arătat. Eliade este asociat mai întîi cu alţi „revoluţionari” ai ştiinţei : Daniel Pickering Walker (un specialist al magiei renascentiste mult folosit în *Eros şi magie*), Wendy (Doniger) O’Flaherty (profesoară la University of Chicago, pe atunci favorabilă lui Eliade, mult citată de Culianu pentru „metoda cutiei cu scule”, *toolbox approach*, formă pozitivă a „bricolajului” reprobat în alte contexte), Paul Ricoeur (pentru hermeneutica sa, dar cred că şi pentru abordarea sa fenomenologică, poate şi pentru simpatia faţă de Eliade, pe care o pot atesta şi prin propriile mele contacte actuale cu venerabilul savant francez). În continuare, se produc dovezile circumstanţiale (simpatia lui Duerr, care vede în Eliade „cel puţin un venerabil precursor”) şi intrinseci, mereu promovate de Culianu începînd cu monografia din 1978, devenite aici un precedent al conceptului de „paradigme incomensurabile”, de la Kuhn la Feyerabend şi Duerr (şi, mai nou şi mai problematic, relativiştii culturali postmoderni) : studiile din anii 1930 despre folclor ca instrument de cunoaştere şi respectiv despre cosmologia şi alchimia babiloniană.

Recitind toate cele analizate mai sus după aproape douăzeci de ani, sînt ceva mai sceptic în privinţa contribuţiei metodologice a

lui Eliade (atunci am scris cu febrilitate variaţiunea pe această temă menţionată în nota 10, sub totala înrîurire a lui Culianu) şi văd mai limpede „exerciţiul de admiraţie” combinat cu pledoaria *pro domo*.

5. „Civilizaţia ca produs al sălbăticiei. Hans Peter Duerr şi teoriile sale culturale”

Aşa cum am văzut, Hans Peter Duerr a jucat un rol crucial în declanşarea fazei mediane a reflecţiei metodologico-teoretice a lui Ioan Petru Culianu. Proiectul cel mai ambiţios al autorului german rămîne pînă la această dată un fel de uriaşă *summa* antievoluţionistă-antiistoristă avîndu-l ca ţintă principală pe Norbert Elias, publicată la prestigioasa editură Suhrkamp în cinci volume groase şi bogat ilustrate, sub titlul generic *Der Myhos vom Zivilisationsprozess*: *Nacktheit und Scham* (1988), *Intimität* (1990), *Obszönität und Gewalt* (1993), *Der erotische Leib* (1997) şi *Die Tatsachen des Lebens* (2002). Nu pot prezenta în acest cadru opera capitală a lui Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, tradusă într-un tîrziu şi la noi, aparent fără mare ecou[14]. Dar trebuie să spun că am fost puţin convins de gigantica

14. V. Norbert Elias, *Procesul civilizării,* trad. rom. de Monica-Maria Aldea, două volume, Iaşi, Polirom, 2002. Am promis dar nu am reuşit să scriu o introducere la traducerea românească, ceea ce mă obligă să-mi precizez aici poziţia asupra chestiunii, măcar în cîteva rînduri. Potrivit lui Elias (editat în Germania tot de Suhrkamp), dezvoltarea societăţii occidentale a fost marcată tot mai mult de o întărire şi diferenţiere a controlului şi constrîngerilor, care a dus simultan la diferenţiere socială şi integrare, micşorînd spaţiul de manevră al actorilor sociali prin promovarea unor conformisme şi mode (arbitrare şi adesea ridicole), nu prin constrîngere violentă de sus şi privatizare a puterii potrivit unei „microfizici” care surprinde colaborarea dintre „călăi” şi „victime” (cum a sugerat mult mai recent Foucault în *Surveiller et punir*). Perspectiva lui Elias (1897-1990) şi-a cîştigat greu partizani, deşi a fost mai întîi formulată succint la începutul anilor 1930, pe cînd autorul era asistentul lui Karl Mannheim la Frankfurt şi lucra la un *Habilitationsschrift* cu

întreprindere critică a lui Duerr, începută la sfîrşitul anilor 1970 (pe cînd, ne amintim din nota 14, steaua lui Elias urca spre apogeu) cu *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*[15].

Alfred Weber (excepţional sociolog şi istoric al culturii, cel cu *freischwebende Intelligenz*, fratele mai mic al mult mai celebrului Max Weber şi una din inspiraţiile sociologiei cunoaşterii în versiunea Karl Mannheim). Elias, evreu, a fost silit să abandoneze ceea ce se anunţa ca o strălucită carieră, a emigrat în Franţa în 1933 şi a lucrat între 1935-1939 la opera sa susamintită, cu un mic ajutor bănesc din partea unei asociaţii umanitare. Trecînd apoi în Anglia, Elias a fost urmărit de nenoroc pînă la internarea pur şi simplu grotescă într-un lagăr de concentrare pentru „străini periculoşi" (a stat acolo cîteva luni, fiindcă autorităţile britanice au înţeles greu aberaţia). Dar influenţa gîndirii lui Elias s-a putut exercita prin cariera lui didactică în universităţi britanice (ca London School of Economics, unde se afla şi Mannheim, între atîţia alţi pribegi de geniu, iar Anthony Giddens i-a fost student), apoi prin traducerile în limba engleză (care l-au fascinat pe un sociolog numit Erving Goffman şi au generat o întreagă şcoală în ştiinţele sociale americane) şi franceză (care l-au influenţat direct pe un istoric numit Philippe Aries, sugerîndu-i revoluţionarea perspectivei istorice asupra copilului şi copilăriei ; alţi istorici de la *Annales* au fost deopotrivă influenţaţi ; umorul negru al istoriei a făcut ca însuşi Fernand Braudel să-şi scrie opera principală, cartea despre Marea Mediterană, ca prizonier de război în Germania ; la noi, lucrarea „braudeliană" a lui Gh.I. Brătianu, *Marea Neagră*, a avut un destin similar, în vreme ce autorul ei a murit în urma regimului carceral de exterminare introdus de comunişti). Prin reeditările masive în Germania, unde aventuroasa lucrare de căpătîi a lui Elias, captivantă şi cursivă ca un roman, a fost best-seller naţional în 1993, ideile acestuia s-au impus începînd cu anii 1970, după vreo patru decenii de tribulaţii.

15. Frankfurt, Syndikat, 1978. Culianu a recenzat-o („The Marvelous Ointments of Dr. Duerr", *History of Religions*, Vol. 22, Nr. 1, August 1982, pp. 100-101) cu simpatie (traduc din engleză) : „o carte deopotrivă accesibilă şi de încredere, una dintre cele mai bine documentate lucrări despre vrăjitorie apărute în ultimul deceniu" ; dar poziţia lui Culianu e ambiguă (traduc din nou) : „Duerr aparţine în esenţă noului val de contracultură". Culianu a mai recenzat cartea

Cum se vede şi din datele recenziilor, cărţile lui Hans Peter Duerr au rămas o lectură constantă pentru Ioan Petru Culianu pînă la sfîrşit. A fost desigur şi o lectură atentă (a se vedea notaţiile critice, care merg la detaliu), jumătate fascinată, jumătate amuzată, pînă la urmă incredulă şi chiar negativă, a cărei sinteză e dată de exeget în ultima notă a textului în discuţie. Spunînd despre Duerr că aparţine „contraculturii", Culianu e ambivalent : „contracultura" e simpatică în inconoclasmul ei, dar nu pune ceva credibil în locul curăţat cu fervoare nihilistă. În recenzia la *Sedna*, judecata lui Culianu e şi mai aspră : pur şi simplu, teza centrală (vînătorii primitivi erau optimişti – referinţa din titlul recenziei la paharul pe jumătate plin –, în timp ce agricultorii erau pesimişti, fără poftă de viaţă – referinţa la paharul pe jumătate gol) e neconvingătoare ; în recenzia la *Nacktheit und Scham*, Culianu remarcă faptul paradoxal că alternativa lui Duerr la evoluţionismul lui Elias este la fel de lineară şi evoluţionistă, numai că exact pe dos ; în plus, e susţinută cu argumente istorice foarte suspecte, inexacte şi idiosincractic interpretate. Dar provocarea intelectuală, neastîmpărul rebel şi inovaţia metodologică-teoretică rămîn cruciale inspiraţii, se înscriu în „jocurile minţii" fără de care erudiţia e literă moartă. Nici Foucault nu a fost prea bine documentat, ne-au arătat specialiştii ; opera lui nu rămîne mai puţin inspiratoare. Nici René Girard nu este la fel de

---

lui Duerr din 1984, *Sedna oder Die Liebe zum Leben* („Half Full or Half Empty"), precum şi primul volum din ciclul anti-eliasian, *Nacktheit und Scham* („Naked is Shameful", *History of Religions,* Vol. 29, Nr. 4, mai 1990, pp. 420-422) ; ultimele două volume apăruseră la Suhrkamp. V. şi textul din volumul omagial Duerr, *Der Gläserne Zaun,* menţionat de Culianu în nota 5. V. şi prezentarea mea succintă care însoţeşte traducerea românească a articolului pe care-l comentez aici, în *Litere, Arte, Idei*, nr. 27 (161), 18 iulie 1994, p. 6. Nota 4 a textului lui Culianu citează două pasaje bizare, probabil (auto)ironice, ale lui Duerr : caracterizarea lui Feyerabend drept cel mai de încredere discipol al lui Popper ; un fel de *disclaimer* prin care precizează că lucrarea sa nu are nimic de-a face cu gîndirea amicului său Feyerabend.

convingător în toate demonstraţiile sale, fie că răstoarnă freudismul, fie că promovează o anumită interpretare a Revelaţiei şi a Răstignirii ; cărţile lui ne-au făcut să vedem întreaga cultură umană, nu doar creştinismul, într-o lumină nouă.

6. „Adevărata « revoluţie culturală »”

Am reţinut în selecţia de faţă şi cîteva scurte eseuri destinate unui public larg. Acesta şi următorul au fost scrise în 1986 pentru o serie de emisiuni ale redacţiei româneşti a BBC. Culianu este deja un autor consacrat în mediile savante, primele sale mari cărţi au fost deja recenzate, de regulă foarte favorabil, în marile periodice de specialitate. El se poate prin urmare adresa ascultătorului român educat (şi cu simpatii pro-occidentale) de pe o poziţie de autoritate, ceea ce nu poate decît să-i mărească impactul. E vorba de articole de ştiinţă popularizată, dar găsim în ele aceeaşi viziune epistemologică îndrăzneaţă, precum şi expresia acelui radicalism anticanonic, deopotrivă cultural şi ideologico-politic, prin care Culianu avea să devină faimos printre toţi cei care s-au interesat vreodată de România.

„Revoluţia epistemologică” i se pare autorului mai importantă decît „revoluţia culturală” a lui Mao şi decît „revoluţia informaticii” (în 1986, aceasta era totuşi abia la început, dacă ne gîndim ce s-a făcut de atunci pînă azi). Culianu simpatizează vizibil cu noile cosmologii propuse de fizicieni şi susţinute cu modele de matematicieni, iar micul său text trece în revistă diverse controverse din ştiinţele „tari”, ca „fisura” nucleară (adică fisiunea), natura quantică (grafia lui diferă din nou de uzul românesc) a universului şi „principiul antropic”, definit succint ca postulat al dependenţei absolute a existenţei universului de existenţa unui observator. Ideea că „noi înşine sîntem aceia care creăm universul la fiecare pas” îi place mult, o vom regăsi de multe ori în scrisul său.

Chiar dacă nu e decît o schiţă, o improvizaţie, acest mic eseu e semnificativ prin extraordinara sa insistenţă asupra orizontului epistemologic şi metafizic sugerat pînă aici, în care, cu formula lui Berkeley, *esse est percipi,* iar lumea este un fel de joc de noroc ; sau, cu alte cuvinte, un fel de joc al minţii.

7. „Principiul antropic”

Dar principiul antropic este şi el un mit, de fapt. Istoria lui intelectuală, rezumată aici de Culianu, ne învaţă că nu avem mijloace pentru a-i verifica ştiinţific valoarea de adevăr, lucru valabil în esenţă pentru orice alt mit sau, cum avea să spună autorul mai tîrziu, „obiect mental”, chiar dacă avem în vedere ştiinţa modernă. Aici intervine surpriza : pentru a-şi justifica relativismul, Culianu folosea deja de mai mulţi ani teoria lui Feyerabend. În acest eseu, care datează tot din 1986, demonstraţia utilizează însă, după cîteva trimiteri la Stephen Toulmin (cunoscut la noi graţie splendidei sale cărţi despre *Wittgenstein's Vienna*, scrisă împreună cu Alan Jarnik) şi teorema lui Gödel, pe care şi Eliade o abordase în nuvela sa „Dayan” (cf. Dan Petrescu, *În prelungiri,* ms., 2.6.1. „Digresiune despre spirit şi materie”), argumente sugerate de „ştiinţa complexităţii”, pe urmele lui Jacques Monod. Aşadar, depăşind „anarhismul metodologic” al lui Feyerabend, Culianu re-parcurge pe cont propriu istoria cîtorva celebre controverse din matematică, pentru a descoperi apoi recenta pe atunci ştiinţă a complexităţii, precum şi marile polemici între specialiştii în fizică teoretică (mai ales în corpul solid, energie înaltă şi particule elementare) şi informaticieni pe tema automatelor sau, cu alte vocabulare, a maşinilor inteligente, a computerelor, a inteligenţei artificiale. Aceste două teme, complexitatea (referinţele la matematica fractalilor propusă de Benoît Mandelbrot se adaugă în alte texte din această perioadă) şi sistemele computaţionale, îl vor însoţi pe Culianu pînă la moarte, singure sau în combinaţie cu temele sale tradiţionale : gnozele dualiste, ascensiunea extatică, arta memoriei, magia, imaginarul social etc.[16]

16. Cititorul mai specializat poate urmări schimbarea totală a conţinutului noţiunii de „principiu antropic” în marile cărţi ale lui Culianu ; cf. *Gnozele dualiste,* pp. 135-139 ; *Arborele gnozei,* pp. 165-169.

8. „Vrăjitoarea la ananghie”

Avem aici traducerea textului unei conferinţe a lui Culianu la University of Chicago pe 5 mai 1986, parte a ritualului academic prin care poziţia sa acolo se consolida, la scurt timp după moartea lui Mircea Eliade şi sub oblăduirea succesoarei oficiale a dispărutului, Wendy (Doniger) O'Flaherty. Conferinţa e tipică pentru acest tip de comunicare academică-protocolară-informală, dar emite mai multe puncte de vedere cu totul atipice şi ni-l arată pe Ioan Petru Culianu aşa cum era, dîndu-ne o şansă de a-l „asculta” şi „vedea”.

Mai întîi, tînărul savant îşi afirmă net filiaţia, printr-un omagiu lui Eliade, „[cel] mai mare istoric al religiilor din vremea noastră, şi poate din toate vremurile”. În acel cadru, o asemenea declaraţie suna mai mult decît circumstanţial – fiind deopotrivă firească şi provocatoare –, ceea ce s-ar putea interpreta în sensul unei adînci admiraţii recunoscătoare a discipolului faţă de magistrul dispărut.

Conferinţa abordează apoi frontal miezul subiectului : din nou, „o serie de probleme epistemologice deosebit de spinoase, care privesc disciplina istoriei religiilor în zilele noastre”, şi a căror miză trece „dincolo de conflictele nu lipsite de oarecare naivitate dintre structuralism şi fenomenologie sau dintre ecologie şi fenomenologie”, totul fără a pronunţa cuvîntul „metodologie” ; fiindcă, adaugă cu o ironie muşcătoare vorbitorul, depăşind cu francheţe provocatoare eticheta, simpla rostire a vocabulei i-ar alunga pe cei mai mulţi dintre cei de faţă acolo. Materialul empiric pe care îl mobilizează Culianu pentru a-şi reţine totuşi publicul în sală este studiul vrăjitoarelor şi vrăjitoriei. Iar propunerea sa metodologico-teoretică, după ce posibilitatea unei *thick description* este scurt evocată doar pentru a fi respinsă, constă în adoptarea conceptului de complexitate şi a teoriei construite în jurul lui.

Într-un public umanist american standard din 1986, referinţa pasageră la *thick description* era inevitabilă. Conceptul, tradus foarte aproximativ ca „descriere densă”, fusese inventat de Clifford Geertz (n. 1926, profesor din 1970 la castalianul Institute of Advanced Study de la Princeton, cu studii de teren în Indonezia – Java şi Bali, în special – şi Maroc), care poate fi considerat cel

mai însemnat antropolog din a doua jumătate a secolului trecut, inclusiv în sensul importanţei pentru alte discipline. De pildă, mi-ar fi greu să-mi imaginez istoriografia occidentală contemporană fără Geertz, de la microistorie la noile generaţii de la *Annales*, de la Şcoala de la Göttingen de antropologie istorică la istoria culturală etc. Cum Geertz nu este din păcate cunoscut la noi în afara unor cercuri minuscule, *faute de combattants* (antropologia culturală e încă la începuturile sale în România, iar istoricii nu prea citesc teorie), trebuie să explic puţin ce respinge Culianu, fiindcă pentru cei din sala de la University of Chicago gestul avea o semnificaţie importantă.

Într-un eseu intitulat „Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture”, reluat în probabil cea mai citată carte a domeniului, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York, Basic Books, 1973 ; reeditare 2000), Clifford Geertz reia o distincţie făcută de marele filozof oxonian Gilbert Ryle în două eseuri republicate în al doilea volum al faimoaselor sale *Collected Papers* : *thin description/thick description*[17]. Ryle specula în stil analitic pe marginea celebrei statui a lui Rodin *Le Penseur,* distingînd între „a gîndi” şi „a reflecta”, apoi concentrîndu-se asupra activităţii posibile a omului reprezentat de marele sculptor francez : „gîndirea gîndurilor”. Din fericire, filozofii analitici au şi obiceiul (lăudat ironic de Geertz) de a fabrica mici naraţiuni euristice (să le spunem, dacă ne amintim de „fabula epistemologică” a lui Culianu, „istorioare epistemologice”). Astfel, Ryle ne vorbeşte de doi băieţi care-şi fac cu ochiul ; un observator terţ care ne povesteşte episodul are de ales între a ne oferi o *thin description* (doi băieţi care-şi contractă rapid pleoapele unui ochi) şi o *thick description* (în care apare contextul socio-cultural, comunicativ, relaţional etc. – reformulez termenii lui Ryle). Aşadar, distincţia între *thin* şi *thick* e opoziţia clasică a anglo-saxonilor între minim şi maxim, pe care o cunoaştem din alte contexte (de exemplu, teoria liberalismului). Aşadar, o accepţiune mai „subţire” (*thin*) şi una mai „groasă”, mai „substanţială”, mai „densă” (*thick*).

17. Referinţele din text sînt la paginile ediţiei din 1973 a cărţii lui Clifford Geertz. Traducerile îmi aparţin.

Pentru Geertz, obiectul etnografiei este tocmai această a doua descriere, *thick description* : „o ierarhie stratificată de structuri semnificante în termenii cărora contracţiile feţei, clipitul, grimasele, parodiile, repetiţiile parodiilor sînt produse, percepute şi interpretate, şi fără de care lumea nu ar exista [...] de fapt, orice ar face sau nu ar face cineva cu pleoapele sale" (p. 7). Cu alte cuvinte, etnograful (prin extensie, orice savant din ştiinţele socio-umane) trebuie să „spargă" codul cultural, transformînd astfel descrierea în interpretare. Promisiunea şi teoria acestei transformări, care din nefericire nu oferă şi metoda simplă şi infailibilă căutată de spiritele mediocre, reprezintă principala contribuţie a lui Clifford Geertz la conversaţia interdisciplinară a ultimului sfert din veacul precedent. Pentru a rezuma împreună cu antropologul american, savantul trebuie să adopte o descriere interpretativă, depăşind opoziţia dintre descriere şi interpretare prin *thick description* ; trebuie să interpreteze astfel fluxul discursului social ; în fine, trebuie să încerce să salveze ceea ce „spune" acest discurs din contextele pieritoare şi să-l fixeze în termeni utilizabili (p. 20). Conceptul de cultură folosit de Geertz este, după propria lui mărturisire, „în esenţă semiotic" (p. 5), avînd la origine viziunea weberiană despre om ca animal semnificant, suspendat în reţele de semnificaţii pe care el însuşi le-a construit ; aşadar, cultura este „acele reţele", iar analiza culturii este chiar interpretarea lor, o ştiinţă prin urmare interpretativă angajată în căutarea sensului, nu una experimentală care caută legi (v. p. 5).

Avem aşadar un program extrem de ambiţios, completat de Geertz în acelaşi eseu (p. 11) cu o serie de referinţe la pe atunci promiţătorul domeniu al „antropologiei cognitive" (cunoscut şi sub numele de „etnoştiinţă" şi „analiză componenţială"), care proclamase, prin glasul unuia dintre corifeii săi, Ward Goodenaugh, un principiu revoluţionar : cultura este localizată în minţile şi inimile oamenilor. Culianu, atras sincer de teoria lui Geertz, trece însă dincolo de aceste deschideri posibile, deşi controversate şi desigur prea marcate de behaviorism pentru gustul său, pentru a introduce adevărata inovaţie, complexitatea, făcînd apel la epistemologul francez Edgar Morin. Lui Culianu nu-i era de ajuns să schimbe din temelii un domeniu, deşi conferinţa lui avea

un titlu specific, nu lipsit de o expresivitate ambiguă. Culianu voia să modifice toate domeniile cunoaşterii. Şi, mai mult, voia să ne spună cu totul altceva despre însăşi cunoaşterea umană.

Luîndu-şi precauţia retorică a distanţei de rol (anunţă că adoptă o convenţie, ceea ce nu-l face un adept necondiţionat al „complexităţii") şi urmărind vrăjitoarele printr-un imens corpus erudit, Culianu îşi expune de fapt cu vehemenţă concepţia despre ştiinţă şi lume, implicit opinia despre preocupările ascultătorilor săi : analizînd opţiunile posibile ale savantului tipic, el cere renunţarea la „mitul simplităţii", dominant în ştiinţă (voi reveni la această chestiune extrem de sensibilă), critică opţiunea întrucîtva mai bună (analiza religiei în toate contextele sale, prin *thick description*) şi propune „admiterea complexităţii drept bază a cercetării" şi renunţarea la adevărul unic şi la modelele analogice, detaşarea critică de mituri savante (ca acela al progresului, căruia îi asociază, aici şi în alte texte, urmînd o sugestie a lui Kuhn, atît de răspîndita lectură anacronic-regresivă a istoriei), precum şi de propriile mitologii cotidiene (examinate printr-un recurs elocvent la exemplul Holocaustului).

În fine, m-a intrigat mereu la acest text episodul vrăjitoarelor moderne în carne şi oase, întîlnite de Culianu la un colocviu savant, în localitatea franceză Chambéry. Figura vrăjitoarei, care era de altminteri o reputată specialistă în fizica atomică, pare un indiciu, un *clin d'oeil*. O provocare suplimentară la adresa publicului academic de la University of Chicago, a cărui raţiune de a fi era tocmai distincţia netă, „ştiinţifică", între „obiect" şi „subiect", izolate etanş unul de celălalt ? O mărturisire camuflată a unei atitudini personale ? Pentru mine, misterul este deplin. Aşa cum l-am citit multă vreme pe Eliade fără să ştiu care-i erau convingerile metafizice şi chiar religioase ultime – în anii din urmă parcă încep să întrevăd cîte ceva dincolo de mistagogie, cel puţin partea de mistificare –, l-am citit mereu pe Culianu fără să-i pot identifica „situarea" ultimă, refuzînd în acelaşi timp interpretările vertiginoase ale fanilor şi detractorilor. Pentru alţii, inclusiv pentru studenţii săi care şi-au văzut profesorul practicînd divinaţia şi exaltînd magia, în contexte pedagogice şi private, dar mereu cu o impenetrabilă (iluzorie ?) detaşare, misterul lui Culianu are o

cheie simplă : fuziunea dintre subiect şi obiect, între realitate şi iluzie, între ontologiile evanescente ale unor spaţii-timpuri comunicante şi interactive, în vîrtejul infinit al jocurilor minţii.

9. „Dr. Faust, mare sodomit şi necromant”

Problema crucială a (re)definirii mitului este din nou abordată de Culianu în acest studiu despre motivul faustic în cultura europeană. Aşa cum vom vedea ceva mai încolo, în legătură cu alocuţiunea „Există un mit central al Occidentului ? ”, importanţa acestui motiv – sau „mit” – depăşeşte spaţiul germanic în care a circulat preponderent, dobîndind semnificaţiile unui reper esenţial în geografia simbolică a întregului nostru continent. Versiunea românească redă integral textul revizuit al unei alte conferinţe (prima Nathaniel Colver Lecture, cum s-a numit oficial), ţinută de Culianu la aceeaşi Divinity School de la University of Chicago în semestrul de primăvară 1987. Versiunea franceză apărută abia în 1990 în *Revue de l'Histoire des Religions,* cu decalajul specific publicaţiilor din ştiinţele socio-umane, omite, din raţiuni la fel de obişnuite de spaţiu, primele trei pagini de manuscris. Adică tocmai enunţul demonstraţiei teoretico-metodologice pentru care Culianu aborda subiectul, în prelungirea provocărilor sale epistemologice adresate unui public practic identic cu acela pe care l-am întîlnit deja la conferinţa despre vrăjitoare[18].

---

18. Reputatul profesor francez Antoine Guillaumont, *de l'Institut*, coordonatorul revistei, îi scria lui Culianu la 13 mai 1989, felicitîndu-l pentru numirea sa definitivă la Chicago, arătîndu-şi „la plus grande estime” pentru Eliade, „votre maître”, pe care o împărtăşea cu „les regrettés Puech et Dumézil”. Printre alte detalii tehnice (editorul cere colaboratorului o copie mai completă şi mai lesne de citit, cu corecturi dactilografiate etc.), Guillaumont îi comunică lui Culianu aprecierea sa („bel article”) şi a lui Charles Amiel, redactorul *de facto*, cerîndu-i îngăduinţa de a renunţa la primele două pagini, deoarece revista nu insera articole mai lungi de treizeci de pagini. Evident, eruditul de la Collège de France a renunţat la partea care-i transcendea erudiţia.

Importanţa acestui text pentru opera lui Culianu este majoră. Dan Petrescu şi-a intitulat elocvent secţiunea 2.6.4. din manuscrisul său *În prelungiri* în care discută esenţa acestei conferinţe : „Deconstrucţia mitului”. Într-adevăr, asta şi face Culianu aici, într-un dialog polemic tacit cu magistrul său, pe plan epistemologic şi ideologic-metafizic, poate chiar politic, aşa cum a notat foarte ingenios şi pertinent, susţinîndu-şi lectura cu referinţe convingătoare, acelaşi Dan Petrescu. De fapt, nimic din definiţia eliadiană a mitului nu supravieţuieşte acestei deconstrucţii, fiindcă discipolul nu dialoghează cu magistrul menţinîndu-se în interiorul aceleiaşi discipline, istoria religiilor, ci iese din cadrul ei către o teorie generală a cunoaşterii. Noţiunea minimală de mit ca naraţiune exemplară despre o întîmplare sacră/fondatoare petrecută în timpul primordial, una dintre contribuţiile cele mai populare ale lui Eliade la ştiinţa religiilor şi la studiul culturii, nu se regăseşte la Culianu. Pentru el, care nu s-ar fi putut ocupa de Faust din unghi mitic, fiindcă textele despre Faust nu vorbesc despre origini, avem de-a face cu o multitudine dinamică de „mituri” eterogene şi ele însele instabile, al căror conţinut este indiferent (dincolo de logica tradiţională a non-contradicţiei), fiindcă structura lor e o schemă formală vidă, etern permutabilă. Aici şi în alte locuri, Culianu optează pentru o perspectivă cognitivă radicală, despărţindu-se nu numai de Eliade şi de disciplina sa pe care acesta o codificase în stadiul său „cel mai înalt şi ultim”, dar şi de colegii săi de la University of Chicago şi din alte locuri, foarte puţin amatori de revoluţii epistemologice şi prea puţin convinşi de îndrăzneaţa inovaţie.

Rezumînd : reluînd după cîţiva ani materialul erudit privitor la Faust, cunoscut de noi din capitolul X al marii sale cărţi *Eros şi magie*, Culianu atacă o categorie centrală a istoriei religiilor, marcată indelebil de opera lui Eliade şi asociată cu aceasta, îşi revizuieşte propria interpretare anterioară şi aderă total la perspectiva cognitivă. Imediat după *incipit*, manifestul cognitiv se profilează : „mitul” progresului e reprezentat de Culianu printr-o schemă generativă cu principiu binar, „ale cărei soluţii sînt în întregime previzibile”. Din nou, figura (aproape fantasma !) regulii simple, „automatul celular”.

10. „Etichete, imagini, simboluri”

Sîntem deja familiarizaţi cu publicistica de idei a lui Culianu, i-am urmărit capacitatea de a formula cele mai complicate afirmaţii ştiinţifice într-un limbaj accesibil. După „revoluţia” română din 1989, pe cînd făcea deja planuri de a-şi revedea familia în cadrul natural al oraşului şi ţării sale, Ioan Petru Culianu, aflat la apogeul carierei savante, părea hotărît să-şi amplifice, dacă aşa ceva era imaginabil, şi prezenţa mediatică. Se exprima tot mai mult pe subiecte româneşti, trecînd de la periodicele de exil la cele din patrie, dar continua să colaboreze cu ziare şi reviste din alte culturi, începînd cu cele din prima lui patrie adoptivă, Italia. Totul se lega într-o strategie comunicativă foarte vastă, în care mai multe forme de discurs, în mai multe limbi şi în mai multe tipuri de text (de la cartea erudită la cea în primul rînd speculativă şi chiar la cea de mare public, de la studii la recenzii şi notiţe bibliografice, de la editoriale şi eseuri la interviuri etc.) erau integrate de o forţă de muncă uimitoare, dublată de o creativitate ideatică fascinantă.

„Etichete, imagini, simboluri” se numără printre articolele păstrate din acea perioadă incandescentă, în care totul părea că se leagă, iar cele mai cutezătoare proiecte pot fi duse la bun sfîrşit. Textul era pregătit pentru revista *L'Umana Avventura*, editată de Jaca Book, dar nu ştim dacă a apărut[19].

---

19. Cercetările privind detaliile bibliografiei lui Ioan Petru Culianu (publicată de Tereza Culianu-Petrescu în volumele omagiale de la Nemira în forma cea mai completă de pînă în toamna 2001) trebuie continuate. În *Nachlass* există şi schiţe ori ciorne de texte care au putut fi redactate ulterior şi publicate. Deja pe 3 decembrie 2001, Giovanni Casadio, fost prieten al lui Culianu şi colaborator la volumele de la Nemira, îmi semnala într-o scrisoare două omisiuni : propriul său articol, „Ioan Peter Culianu (1950-1991)”, apărut în *The Manichaean Studies Newsletter*, 1993, pp. 4-15 (o versiune foarte puţin diferită în raport cu textul de bază, apărut în *Festschrift*), precum şi studiul lui Culianu al cărui manuscris se păstrase în arhiva familiei, „Professor Bianchi, Paradigms, and the Problem of Magic”, in G. Sfameni

Pornind de la un comentariu al triadei etichetă-imagine-simbol, Culianu îşi mărturiseşte preferinţa pentru semiotică în raport cu fenomenologia şi structuralismul, trece în revistă cîteva concepte faimoase (între care arhetipul lui Jung şi *homo religiosus,* inseparabil de Eliade, pe care-l pune de mai multe ori într-o lumină foarte favorabilă), pentru a ajunge la ceea ce este fără îndoială nucleul eseului : un model cognitiv al minţii, al cărui pretext imediat este o prezentare a noutăţilor din sociobiologie (etologie) şi, în subtext, neurologie şi psihiatrie (ideea că anumite înclinaţii şi însuşiri umane sînt înnăscute, *hard-wired*). Pasajul următor, pe care-l citez *in extenso* pentru caracterul său sintetic şi accesibil, este o variaţiune pe tema minţii-computer, un laitmotiv al „ultimului Culianu" : „Avem însă toate motivele să credem că mintea ar fi reacţionat diferit la topologii, clime şi cosmografii diferite, cu alte cuvinte că această minte este un mecanism dotat cu o mare plasticitate şi care nu este defel legat de un anume sistem cosmic, de ritmul unui anume timp şi de anumite obiceiuri stabilite o dată pentru totdeauna. Mai mult, trebuie să concepem mintea umană ca fiind liberă de orice prejudecată topologică, şi chiar virtualmente capabilă să se orienteze în spaţii care ar prezenta diferenţe importante în raport cu spaţiile noastre."

Gasparro (ed.), *Agathe elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, pp. 103-120. Acest din urmă text era o versiune puţin reelaborată a unor părţi din altele, reţinute de noi în prezenta culegere, *Jocurile minţii* (v. *infra* comentariul meu la „Magie şi cogniţie"), precum şi circa zece pagini care comunică în acelaşi mod cu altele. Pe 19 octombrie 1990, Culianu îi scria profesorului Luciano Pellicani, directorul revistei socialiste din Roma *MondOperaio*, cu care schimba cărţi, extrase şi sevicii (recenzii, semnalări etc.), recomandîndu-i-l pe noul său coleg de la Chicago, Martin Riesebrodt (care îi păstrează o afectuoasă admiraţie ; a scris în *Festschrift*), promiţîndu-i corespondentului său o cronică a cărţii sale despre Max Weber în *Incognita* şi trimiţîndu-i, pe fondul unor mai ambiţioase oferte de colaborare, un mic eseu, „Corpo di carta", inclus în mare parte în textul mai amplu „Un corpus pentru corp", reţinut de noi în *Jocurile minţii*. Iată numai cîteva exemple privind intertextualitatea operei lui Ioan Petru Culianu.

Finalul acestui eseu merge şi mai departe, figurînd funcţionarea autotelică şi autosuficientă a minţii, o altă imagine a jocurilor minţii, inepuizabile şi indestructibile, dincolo de aparenţa de solipsism : „Interacţiunea dintre minte şi lume produce simboluri. Dar şi aplecarea minţii asupra ei înseşi şi asupra propriilor ei posibilităţi produce simboluri, iar acestea sînt mai durabile decît celelalte”.

Premoniţie ? Sfidare ? Amîndouă ? Poate nu vom şti niciodată.

11. „Există un mit central al Occidentului ? ”

În primăvara anului 1990, Culianu a făcut un turneu italian, plasat sub semnul unei fericite relaţii personale cu logodnica sa, Hillary S. Wiesner, al siguranţei aduse de consacrarea academică (postul definitiv la Chicago, succesul cărţilor, măsurat prin recenzii, citări şi traduceri, noua revistă *Incognita*, alte cărţi sub tipar, mari proiecte, apropierea naturalizării în SUA etc.), al regăsirii vechilor prieteni italieni în elementul lor, al începutului unor noi prietenii, în special cu erudita şi calda profesoară de estetică şi istoria religiilor Grazia Marchianò şi cu fascinantul ei soţ, regretatul specialist în literatură de limbă engleză, mitologie şi religii, profesorul şi publicistul Elémire Zolla[20].

Această comunicare a fost ţinută la o conferinţă despre mit din cadrul Salonului Cărţii de la Torino, pe 19 mai 1990. Culianu mai avea de trăit exact un an şi două zile. Dar, desigur, nu o ştia, deşi din acel timp accelerat, dens, luminos şi pe alocuri extatic ne-au rămas cîteva urme textuale, inclusiv în cheie ficţională, ale unor presimţiri sumbre. Autorul pleacă de la trecerea în revistă a cîtorva clişee culturale cu efecte istorice în general pernicioase şi

20. În corespondenţa noastră legată de pregătirea volumelor omagiale de la Nemira, apoi transformată într-o frumoasă prietenie epistolară, Grazia Marchianò şi Elémire Zolla mi-au relatat în detaliu întîlnirea lor cu Ioan Petru Culianu, o veritabilă fulguraţie de afinităţi elective. Pe lîngă textele lor din *Festschrift*, v. Marchianò, *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica,* Vol. I, II), Rubbettino, Severia Mannelli e Messina, 1994, pp. 11-25 ; Zolla, *Joan Petru Culianu. 1950-1991*, Tallone Editore, 1994, 67 pp.

ajunge, după o reafirmare a concepţiei sale despre mit ca „simplă structură narativă”, la concluzia că reprezentările esenţialiste, de la stereotipurile etno-naţionale „de bun-simţ” la expresiile lor înalt culturale, sînt nocive şi, din punct de vedere intelectual, nule.

Doctrina raselor umane şi cea a caracterului stabil al grupurilor etnice („pseudospeciile”, cum le-a numit memorabil psihoistoricul Erik Eriksson, pentru a le releva într-un cuvînt biologismul) erau teme mai vechi ale lui Culianu, care le urmărea pînă şi la nivelul stereotipurilor din viaţa cotidiană (bancurile cu străini, la care situaţia sa de perpetuu pribeag îl făcea probabil mai atent), şi le studiase în legătură cu alte ansambluri de reprezentări colective, între care dualismul gnostic[21]. Dar, dincolo de stereotip, cercetătorul nu găseşte niciodată o esenţă, în ciuda faptului că anumite trăsături şi fapte care inspiră construcţia imaginară pot fi detectate. Realitatea şi imaginarul comunică şi interacţionează în maniere indirecte şi imprevizibile, nu se *determină* reciproc, aşa cum am văzut şi din respingerea de către Culianu a legăturii biunivoce dintre mit/religie şi istorie.

Un caz special este mitul lui Faust în Germania, unde (ca să folosesc faimosul termen al lui Hans Robert Jauss) a existat o „identificare asociativă” sistematică şi plină de învăţăminte pentru interpretul lucid. Dar nici faptul că nemţii înşişi (cu notabila excepţie a lui Hitler) s-au considerat „copiii lui Faust” nu justifică transformarea acestei filiaţii imaginare în probă a unei teorii esenţialiste despre identitatea germană, pe linia *etno-ontologiei*. Lucrul e cu atît mai valabil la nivelul întregii Europe, fiindcă nu există un mit central al Occidentului, şi nici nu poate exista[22].

---

21. V. discuţia sa despre îngerii popoarelor/naţiunilor, apărută în două versiuni : franceză („Les anges des peuples et les origines du dualisme gnostique”, in J. Ries, dir., *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1982, pp. 131-145) şi engleză („The Angels of Nations and the Origins of Gnostic Dualism », in R. van der Broeck, M.J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion,* Leiden, Brill, 1981, pp. 78-91).
22. Termenul „etno-ontologie” este extrem de grăitor. Cred că nu exagerez dacă văd aici o distanţare de Eliade. În mai multe lucrări proprii, am

12. „Sistem şi istorie”

Acest eseu sintetic şi programatic a fost publicat de Ioan Petru Culianu în primul număr al revistei bianuale *Incognita*, iniţiată de autor la prestigioasa editură E.J. Brill în 1990. *Incognita*, care din păcate nu a supravieţuit prea mult celui care îi era deopotrivă suflet şi spirit, urma să devină principala tribună metodologică şi teoretică a unui grup foarte important de savanţi din disciplinele socio-umane[23]. Textul de faţă poate fi considerat, alături de alte

studiat şi continuu să studiez ceea ce eu numesc „ontologii etnice”, construcţiile sistematice ale unei metafizici etnice (şi uneori naţionale) articulate pe genealogii imaginare, geografii simbolice şi definiri idiosincratice ale spaţiului (nu doar ale teritoriului), timpului (nu doar ale istoriei), Fiinţei (nu doar ale caracterului), discursului (nu doar ale limbii) etno-naţionale. V. studiul meu „Romania and the Balkans : From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology”, accesibil pe situl *TrÂnsit-Virtuelles Forum*, extensia online a revistei vieneze *Transit* (nr. 21, februarie 2002). Culianu, care studiase mult mitul lui Faust (v. *infra* „Dr. Faust, mare sodomit şi necromant”, precum şi comentariul meu), îl citează ca autoritate în domeniul mitologiei moderne şi contemporane din jurul lui Faust pe André Dabezies, foarte învăţatul profesor francez care a dat poate cea mai bună carte despre recepţia modernă a mitului faustic : *Visages de Faust au XX-e siècle : littérature, idéologie et mythe,* Paris, P.U.F., 1967. Expresia „copiii lui Faust”, pe care am adăugat-o eu, trimite la amuzanta şi bine scrisa lucrare succintă a lui Bernard Nuss, *Les enfants de Faust : Les Allemands entre ciel et enfer,* nr. 73, din februarie 1994, al minunatei reviste pariziene *Autrement*. O frumoasă ironie este şi coperta opusculului de 167 pp., cu un tablou foarte potrivit al lui Caspar David Friedrich, în care un fel de Faust romantic, cu joben, stă cu spatele la noi şi scrutează un peisaj montan transfigurat în stilul cunoscut al lui Friedrich, acest artist care este pentru vizualizarea noţiunii de sublim ceea ce sînt Magritte şi Chirico pentru vizualizarea noţiunii de fior metafizic.

23. Pe lîngă Culianu, redactorul-şef, redactorii revistei erau Jan Best şi Dean Miller ; redactor asociat era Hillary S. Wiesner, iar secretar de redacţie Nathaniel Deutsch, ajutat pentru treburile mai mărunte de secretariat de Gwendolyn Barnes. Consiliul onorific şi consiliul

cîteva texte la fel de radicale din aceeaşi perioadă cu care comunică şi în parte se suprapune, manifestul epistemologic al autorului. Şi, datorită tragicului sfîrşit al lui Ioan Petru Culianu, testamentul său.

Înainte de a-l comenta foarte rapid (fiindcă substanţa lui este cunoscută din lucrări deja apărute în româneşte şi a fost bine comentată, în primul rînd de H.-R. Patapievici şi Andrei Oişteanu), vreau să citez *in extenso* mai multe pasaje din programul revistei *Incognita*, precum şi versiunea sa iniţială, păstrată în arhiva familiei sub forma unei dactilograme ce acoperă două treimi de pagină A4.

Iată ce-şi propunea Culianu la început (traduc originalul englez al versiunii iniţiale) :

„INCOGNITA nu e o doar o nouă revistă oarecare.

Ea creşte din convingerea noastră că viitorul ştiinţelor umaniste va implica multe schimbări, schimbări care vor face domeniile noastre prezente inadecvate, dacă nu cumva depăşite în cîteva decenii.

Este credinţa noastră că, printre alte dezvoltări, ştiinţele umaniste vor fi orientate mai cognitiv în viitor. Domeniile cognitive sînt astăzi mai curînd neconectate – în ciuda multor încercări unificatoare – şi inaccesibile publicului academic obişnuit din domeniile istoriei, literaturii, artelor şi religiei.

---

editorial sînt adevărate *Who's Who*, dar ele sînt relevante pentru contactele şi ambiţiile lui Culianu. De aceea, reproduc aici listele, deşi ar merita să le comentez puţin. Consiliul onorific : Harold Bloom, Pierre Bourdieu, Carsten Colpe, Eugenio Coseriu, Allen G. Debus, Wendy Doniger, Umberto Eco, Michael Fishbane, Moshe Idel, Jacques Le Goff, Michel Meslin, Edgar Morin, Aryeh L. Motzkin, Abraham Pincas, Edgar C. Polomé, Hilary Putnam, Jonathan Z. Smith, Michael Stone, Elémire Zolla. Consiliul editorial : Barbara Babcock, Robert Berchman, Antoine Faivre, Elizabeth Fox-Genovese, Gherardo Gnoli, Joël Grisward, Ithamar Gruenwald, Jane Marie Law, Grazia Marchianò, N.J.A. Merpert, A. Petropoulou, Cicerone Poghirc, Fitz John Porter Poole, Renate Rolle, M.B. Sakellariou, William Sayers, Lawrence E. Sullivan, Hayden White, Forrest L. Vance, F.C. Woudhuizen, David G. Zanotti.

În ciuda folosirii modelelor matematice şi informatice în domenii ca lingvistica şi psihologia cognitivă, cercetătorii au folosit rareori ocaziile care le-au fost oferite de inteligenţa artificială, multidimensionalitatea şi teoria fractală.

Revista noastră vrea să arunce o punte peste prăpastia existentă acum între ştiinţele umaniste şi ştiinţa cognitivă. Chiar şi concepţia noastră despre istorie ar putea foarte bine să fie reconsiderată. Într-adevăr, teoria lui Einstein despre universul modular nu a a fost încă tradusă adecvat în viziunile noastre despre istorie. Dacă ar fi fost, am fi liberi să ne imaginăm că istoria este un sistem infinit de complex manifestat într-un număr infinit de subsisteme care au în comun o calitate : sînt *atemporale* sau *sincrone*.

Aceste subsisteme formează obiectul nostru de studiu. Le dăm nume diferite şi le consacrăm departamente diferite ale universităţii : filozofie, limbă, literatură, arte etc. Totuşi, ele ar putea fi văzute ca sisteme bazate pe anumite seturi de reguli de bază care le produc neîncetat, adăugînd noi variaţiuni celor vechi.

INCOGNITA va încuraja orice abordare care tratează disciplinele umaniste ca sisteme."

În versiunea tipărită în deschiderea revistei, imediat după fişa tehnică, manifestul/testamentul lui Culianu a fost dezvoltat şi rescris pe alocuri ceva mai „diplomatic", dar esenţa sa revoluţionară e neştirbită sub noua retorică. Lăsînd cititorului sarcina comparării celor două texte, îl traduc în continuare pe acesta din urmă, omiţînd ultimele două paragrafe, care includ descrierea structurii revistei şi alte detalii de „bucătărie" redacţională :

„*Incognita* este o revistă transdisciplinară care intenţionează să aducă în studiile umaniste beneficiile «revoluţiei cognitive».

Este deopotrivă o revistă pentru o epocă post-deconstructivistă şi pentru o epocă dominată de noi perspective asupra cogniţiei. Va oferi cercetătorilor un forum pentru a sugera noi abordări şi conexiuni în studiile umaniste şi a evalua metodologii. Va încuraja rafinarea şi aplicarea unor complexe unelte intelectuale în vederea abordării unor chestiuni vechi şi noi.

În studiile cognitive, istoria umană poate căpăta formă ca un sistem ce se ramifică neîncetat într-un spaţiu cu dimensiuni infinite.

În funcţie de fiecare perspectivă adoptată, acest sistem infinit poate fi împărţit în subsisteme care, la rîndul lor, sînt ramificaţii într-un evantai nelimitat de spaţiu-timp. Aşa este sistemul limbii, sistemul cunoaşterii trecutului ecologiei umane, aşezărilor, tehnologiilor şi credinţelor.

Incognita intenţionează să creeze punţi intelectuale între lingvistică, istorie, filozofie, literatură, arheologie, studiul religiei în civilizaţiile trecute şi prezente."

Judecînd după cele trei numere pe care le cunosc, revista pornise într-adevăr la îndeplinirea ambiţiosului program.

Revenim la „Sistem şi istorie". Ca în tot restul acestui text introductiv în laboratorul lui Culianu, consider cunoscute lucrările consacrate pînă acum gîndirii atît de înzestratului şi creativului nostru compatriot, ceea ce îmi simplifică mult propria interpretare şi, poate mai important pentru cititor, mă scuteşte de repetarea prea frecventă a ideilor altora – care pot fi mai bine cunoscute direct. La fel, presupun că eventualul meu cititor a parcurs, ori va parcurge, cele două cărţi ale lui Culianu aflate în raport de intertextualitate cu „Sistem şi istorie" : *Arborele gnozei* şi *Călătorii în lumea de dincolo.* Textele propriu-zise şi exegeza lor comportă încă nişte precizări, pe care le voi oferi în paragrafele următoare[24].

24. „Sistem şi istorie" comunică intertextual, pînă la multiple şi semnificative suprapuneri, cu „Loyal to History", oferit de Culianu pentru un volum omagial : Christoph Elsas *et al.*, *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte.* Festschrift für Carsten Colpe, Königshausen de Neumann, 1990. V. ediţiile româneşti ale ultimei cărţi a lui Culianu, bazate pe versiunea engleză originală, tipărită cu puţin înainte de dispariţia autorului şi primită de unii de la el, cu întîrzierea normală a serviciilor poştale, imediat după fatidicul 21 mai 1991, parcă pentru a susţine un anumit simbolism drag celui dispărut : *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, cuvînt înainte de Lawrence E. Sullivan, Bucureşti, Nemira, 1994, 1996 ; Iaşi, Polirom, 2002. Primul capitol din *Călătorii*, „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune", apăruse iniţial în *Incognita,* I, 2, 1990, pp. 113-129.

Culianu îşi reia în „Sistem şi istorie” speculaţiile nutrite de aderenţa sa la mai multe teorii relativ recente din ştiinţele cognitive, teoria complexităţii, fizica şi matematica fractalilor, topologie etc. Fostul elev precoce, „olimpic” la disciplinele ştiinţifice şi pasionat de matematică (toate acestea, puternice tradiţii de familie, nu trebuie să uităm), pare să revină în forţă – după lungi ani de achiziţii erudite în ştiinţele umaniste – la impulsurile sale adolescentine, investindu-le în giganticul proiect pe care l-am excerptat mai sus şi răsfrîngîndu-le asupra noilor ştiinţe considerate cîndva exacte şi raţionale, dar care se vădiseră la fel de speculative şi „iraţionale” ca magia ori miturile.

Anii 1970 şi 1980 au fost decenii de contestare a paradigmelor ştiinţifice clasice şi de „rutinizare” a rupturilor de orizont epistemologic din prima jumătate a secolului XX, începute însă la finele secolului XIX. Nu întîmplător, Feyerabend îl „reabilita” pe genialul Mach, cunoscut marelui public astăzi doar ca unul dintre savanţii luaţi drept ţapi ispăşitori de Lenin în pamfletul său „epistemologic”, *Materialism şi empiriocriticism*. Cele două decenii coincid cu perioada formativă decisivă a lui Ioan Petru Culianu. Cum, din fericire, el nu a petrecut decît vreo doi ani din aceşti douăzeci în izolarea progresivă din România, Culianu a putut lua cunoştinţă de toate aceste controverse „în timp real” şi de la mică distanţă. Distanţa era mică din două puncte de vedere : mai întîi, spre deosebire de majoritatea covîrşitoare a cercetătorilor din ştiinţele umaniste, el nu fugea de toate celelalte ştiinţe ; există chiar motive să credem că le-ar fi putut practica la vîrf ; apoi, el nu primea noile epistemologii prin obligatoria grilă marxistă sau socialist-ştiinţifică, practicată mai mult sau mai puţin din convingere în România, ci le citea normal, în orizontul lor nemijlocit. (Desigur, se poate trăi foarte bine, inclusiv într-o bună universitate occidentală, fără asemenea elanuri şi vocaţii transdisciplinare. Şi chiar se trăieşte.)

Plecînd din nou de la cîteva din exemplele sale favorite (imaginea lui Einstein despre univers ca hipersuprafaţă a unei hipersfere, antecedentele în operele lui Edwin Abbott şi respectiv Charles Howard Hinton), Culianu reia şi aici mai multe speculaţii privind

lumile n-dimensionale, în care „n” e mai mic sau mai mare decît 3, cîte dimensiuni are lumea noastră, dacă nu socotim şi timpul. În principiu, consideră Culianu în prelungirea acestor exemple privitoare la lumea fizică şi extrapolînd către un fel de ontologie virtuală a cunoaşterii pure, orice obiect de studiu – deci şi „obiectele ideale” – trebuie abordat din interiorul universului în care îşi desfăşoară toate dimensiunile. Pentru obiectele ideale, intangibile şi potenţial infinite, cercetătorul mai trebuie să cunoască şi regulile simple după care ele sînt generate. Fiindcă e vorba, crede autorul, de reguli simple, de pildă binare, care – o ştim şi din alte scrieri ale sale – pot genera structura unor obiecte oricît de complexe (la limită, infinit de complexe), reprezentabilă în universul nostru sub forma unui arbore, dar, se poate înţelege, extensibilă şi modificabilă calitativ în alte dimensiuni, după caz. (Oricum, oamenii ar trebui să înceapă prin a căpăta acces la dimensiunea imediat următoare, pentru a vedea mai limpede pe ce lume trăiesc. Iată unul dintre aspectele cele mai enigmatice ale gîndirii lui Culianu, comentat pînă la delir. Pentru mine, *quarta dimensio* nu e pur şi simplu ezoterică în viziunea lui Culianu – ar fi banal, iar el poate fi suspectat de orice, numai de banalitate nu –, ci este în primul rînd *figura* unei deschideri ontologico-epistemologice perfect imaginabile şi în interiorul paradigmei exoterice a cunoaşterii, pe care autorul o extinsese prin reintegrarea laturii refulate de „raţionalisme” mai mult sau mai puţin contingente şi fortuite, cum ar fi cenzura imaginarului practicată de Reformă.)

În opinia lui Culianu, o asemenea viziune ontologică-epistemologică, de mare succes în fizică şi cosmologie, ar fi trebuit să se impună şi în studiile istorice. Şi regretatul savant are desigur dreptate să afirme că „metodologiile istorice integrează şi asimilează cu mare întîrziere noţiuni care au devenit curente în celelalte domenii ale cunoaşterii”. O ştiu şi din experienţa proprie de istoric al ideilor şi teoretician al istoriei, iar constatarea e valabilă cam în toate departamentele de Istorie din lume. Istoricii au nevoie de medierea unor discipline-tampon, care să traducă în termeni mai puţin revoluţionari conceptele şi teoriile noi. Teologia, filologia, biologia, hermeneutica, ştiinţa literaturii, sociologia,

mai recent antropologia culturală, ca şi alte cîteva domenii, au avut de-a lungul ultimelor două secole funcţia de „filtru hermeneutic” pentru istorici (ca să utilizez un concept extrem de ingenios al lui Culianu). Vorbesc desigur de acei foarte puţini istorici care-şi dau osteneala să dobîndească o perspectivă metadiscursivă. Referinţa lui Ioan Petru Culianu la Karl Popper, pe care l-a citat insistent în diverse contexte, uneori aprobator, alteori nu, este însă greşită : „mizeria istoricismului” nu se referă la istorism (*Historismus* în germană ; *historicism* în engleză ; *historisme* în franceză ; totuşi *storicismo* în italiană, unde eminentul Fulvio Tessitore l-a analizat inegalabil ; etc.), aşa cum îl înţeleg şi eventual practică istoricii, ci la un alt *historicism*, ambiţia stupidă şi potenţial criminală de a emite judecăţi şi de a formula strategii pe baza pretenţiei de a cunoaşte mersul istoriei, aflată la rădăcina totalitarismelor[25].

O asemenea chestiune, relativ oţioasă, nu afectează însă demonstraţia lui Culianu, celelalte reproşuri aduse de el istoricilor fiind îndreptăţite. Dar, în opinia mea, foarte mult deasupra preocupărilor istoricilor înşişi. În apărarea acestora aş putea spune totuşi că teoriile constructiviste (despre naţiune, identitate în

25. *Historismus* poate fi desigur reproşat şi el istoricilor, şi a fost. Dar de pe cu totul alte poziţii, dintre care cea mai faimoasă este desigur critica lui Nietzsche din *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1873), iar cea mai radicală este cea care leagă istorismul de nazism, printr-o critică în general nepertinentă a operei (şi activităţii) marelui istoric german Friedrich Meinecke, care a publicat în 1936 cele două volume ale operei sale principale, *Die Enstehung des Historismus*. Conceptul a apărut în 1797 la Friedrich Schlegel, fiind mai întîi definit de filozofi. În mare, *Historismus* denotă două lucruri : o puternică şcoală istoriografică germană şi o formă de cunoaştere istorică. Ernst Troeltsch, în *Der Historismus und seine Probleme* (1922), a folosit o accepţie a termenului care se află la baza sensului său comun de azi : istorizarea fundamentală a gîndirii noastre despre om, cultură şi valori. Popper, în cartea sa de opinie politică *The Poverty of Historicism*, intitulată în germană, pentru a nu produce inutile confuzii cu *Historismus, Das Elend des Historizismus*, parodiază desigur mult mai faimosul text al lui Marx despre „mizeria filozofiei”.

genere, societate în ansamblu, valori, actori sociali etc.) se află în continuă expansiune, mai întîi în Occident şi în celelalte ştiinţe socio-umane, apoi treptat în restul lumii şi în scrisul istoric. Există chiar o serioasă tradiţie „mentalistă” în istoriografie (care nu trebuie asociată Şcolii de la *Annales*, fiindcă *les mentalités* sînt un concept materialist), care ar putea foarte bine accepta pasul următor sugerat de Culianu însuşi : de la „punctul de vedere al multor istorici şi sociologi, conform căruia tot ce se întîmplă în istoria omenirii apare mai întîi în mintea omului” (ceea ce ar corespunde poziţiei constructiviste), s-ar putea trece, prin „mentalism” (în linii mari, o versiune radicală a constructivismului), pentru a ajunge să se depăşească tradiţionalele argumente circulare, pretins „explicative”, ale majorităţii. Atunci s-ar ajunge unde ţintea Culianu : „să studiem sistemele de gîndire în propria lor dimensiune”, să înţelegem în fine că „istoria este rezultatul secvenţial, incredibil de complex, al interacţiunii pe scară largă a unor sisteme de gîndire ne-secvenţiale”.

Raportul dintre dimensiunea logică a sistemelor de gîndire şi istorie, punctul nodal al textului în discuţie, rămîne o întrebare fascinantă, pe care diverse teorii (şi speculative, şi non-speculative) ale istoriei l-au abordat în maniere specifice. Nu pot intra în detalii aici, dar mai multe nume ar merita amintite, începînd poate cu propriul nostru compatriot, A.D. Xenopol, şi continuînd în orice caz cu marele Collingwood, dogmaticul Hempel şi cu o întreagă legiune de logicieni şi filozofi care au încercat să propună diverse structuri de coerenţă ale istoriei după acţiunea secularizării, în urma căreia Providenţa nu mai putea fi utilizată, iar ideile de teleologie (după abolirea credinţei în Progres) sau chiar ciclicitate (în maniera anticilor sau în maniere noi) nu mai aveau curs. Totuşi, concluzia mai multor decenii de cercetări în domeniul teoriei istoriei, un teritoriu abstract marcat de declinul filozofiei analitice, triumful temporar al narativismului şi o tot mai clară întoarcere (după asimilarea criticilor) la metaistoria istoristă este netă : nu există legi ale istoriei, nu există o logică a istoriei. Să se fi înşelat cu toţii ?

Întrebarea este valabilă şi pe un plan mult mai general : de ce nu avem în ştiinţele socio-umane teorii corespondente celor ale

ştiinţelor naturale şi matematicii ? Cu alte cuvinte : de ce persistă şi se adînceşte prăpastia dintre „cele două culturi" (C.P. Snow), o prăpastie care va dispărea probabil numai prin dispariţia culturii umaniste ? de ce „a treia cultură" (sociologia, potrivit lui Wolf Lepenies ; prin extensie, toate ştiinţele socio-umane) nu comunică mai bine cu celelalte două, între care căuta iniţial să medieze ? La Aristotel, *Politica* şi *De Anima* consunau cu *Fizica*, iar *Metafizica* era pur şi simplu juxtapusă, nu opusă *Fizicii*, aşa cum ştim din însăşi etimologia şi istoria termenului. De ce nu avem, *mutatis mutandis*, un sistem integrat al domeniilor cunoaşterii în care fizica aristotelică sau newtoniană să fie înlocuite cu fizica relativistă sau teoria fractalilor ? Oare unitatea în diversitate a „obiectelor mentale" nu se mai poate concepe ? Nu am putea relua cele mai frumoase şi mai convingătoare tradiţii conform cărora o infinitate de entităţi eterogene, inclusiv cele reciproc excluse în anumite contexte, sînt strîns legate ?

În anii 1970-1980, cele mai bune răspunsuri la aceste întrebări, cu toate limitările, excesele şi erorile lor, erau sugerate de epistemologi, istorici ai ştiinţei, fizicieni, cosmologi, matematicieni, informaticieni, specialiştii noilor ştiinţe cognitive (şi adepţii abordărilor cognitive din disciplinele clasice), ai tehnologiilor de vîrf şi ştiinţelor de frontieră, de autori de literatură (ştiinţifico-)fantastică etc. Chiar în cadrul acelor domenii extrem de dinamice, nu toată lumea era la fel de interesantă şi creatoare. Ca şi în domeniile clasice, contează numai „savanţii de succes nemulţumiţi", o expresie curentă în jargonul institutelor de studii avansate. Inevitabil, Culianu se simţea atras de aceştia şi de ideile lor. Mai mult : era unul dintre ei. Erudiţia cumulativă a propriei discipline, endemic subteoretizată în opinia ambiţiosului savant, perfect integrat instituţional dar incapabil de automulţumire, nu mai avea un viitor credibil[26].

26. Căutările anilor 1970-1980 la care mă refeream mai sus pot fi urmărite foarte bine prin simpla parcurgere a notelor şi referinţelor lui Ioan Petru Culianu. Anii 1990 au fost marcaţi deopotrivă de sistematizarea tuturor acestor căutări, ca şi de un oarecare reflux al perspectivei cognitive, urmat de o reconstrucţie conceptuală aparent

În orice caz, utopia cognitivă descrisă de Culianu în finalul textului său atît de frumos ne dă şansa visării la o lume a jocurilor minţii : „Şi dacă istoria gîndirii omeneşti este o interacţiune de sisteme complexe de gîndire, există oare vreo speranţă ca în timpul acestei activităţi, desfăşurată de toţi muritorii, de milioane

reuşită. Pentru un exemplu suprem de construcţie teoretică pe linia unei corespondenţe dintre fizica modernă, ştiinţa cognitivă şi ştiinţele socio-umane, v. Danah Zohar şi Ian Marshall, *The Quantum Society. Mind, Physics, and a New Social Vision*, New York, William Morrow and Company, Inc., 1994 ; cartea a fost precedată de best-seller-ul lui Zohar, *The Quantum Self* (1990) şi urmată de *The Quantum Spirit*. Zohar, pe atunci la Oxford, studiase cu Erik Erikson la Harvard (unde a făcut studii doctorale de filozofie şi religie), după o licenţă în fizică şi filozofie la M.I.T. Zohar şi Marshall enunţă succint problema : să găsim „legătura directă între modul în care înţelegem lumea fizică şi gîndirea noastră despre structurile relaţiilor sociale şi politice" (*op. cit.*, p. 23). Aşa cum făcuseră vechii greci, Hobbes, Adam Smith – ca să dau exemplele folosite de autori. Datorită unei vechi pasiuni personale pentru fizică, simpatizez cu asemenea încercări, deşi am de-a face în lecturile mele curente mai curînd cu foarte primitive şi adesea ridicole modele „ştiinţifice" ale societăţii, de la aplicarea modelului mişcării browniene la studiul revoluţiilor şi la aplicarea modelului „alegerii raţionale" la studiul conflictului etnic. Dintre lucrările apărute pînă la începutul anilor 1990, ale căror perspective îi puteau fi familiare şi lui Culianu, menţionez aici una : Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Studies. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1994. Apogeul perspectivelor cognitive este fixat la nivelul anului 1993 de masivul tom, organizat pe domenii, *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.-Londra, The MIT Press, 1993, coordonat de Alvin I. Goldman şi incluzînd cele mai mari nume posibile. Pentru starea actuală a ştiinţei cognitive şi a influenţelor sale în alte domenii, v. monumentala *International Encylopedia of the Social & Behavioral Sciences*, coordonată de Neil J. Smelser şi Paul B. Baltes (Amsterdam etc., Elsevier, 2001), adevărat bilanţ al cunoaşterii umane în epoca noastră. Recomand cititorului să înceapă de la contribuţia lui Gilles Fauconnier, la care voi reveni în secţiunea de concluzii, *infra*.

de ani, să ne apropiem mai mult de adevăr ? Nu mai este nevoie s-o spunem, adevărul există dincolo de orice sistem. Probabil că putem pretinde că înţelegem într-o anumită măsură felul în care procesele mentale, desfăşurîndu-se în timp, duc la anumite instituţii şi la anumite tehnologii, dar, cu toate acestea, nu putem aprecia «valoarea de adevăr» a lor. Cu alte cuvinte, dacă unele procese mentale par a fi mai «adevărate» decît altele, noi nu ştim de ce."

13. „Un corpus pentru corp"

Textul este o recenzie extinsă a masivei lucrări colective în trei volume coordonată de Michel Feher în colaborare cu Ramona Naddaff şi Nadia Tazi, *Fragments for a History of the Human Body* (New York, Zone Series, 1989). Versiunea românească se bazează pe originalul în limba engleză apărut în *Journal of Modern History* (martie 1991). Alte patru lucrări de dimensiuni inegale se află în strîns raport de intertextualitate cu aceasta, mergînd de la însemnate suprapuneri la mari similitudini şi folosirea aceloraşi materiale, surse şi referinţe : „Au rythme des talons" (v. nota 2, *supra*) ; „Professor Bianchi, Paradigms, and the Problem of Magic" (v. nota 19, *supra*) ; „Un corpo di carta" (articol trimis pe 19 octombrie 1990 lui Luciano Pellicani, v. nota 19, *supra*) ; „The Body Reexamined" (prelegerea inaugurală la o conferinţă de la Cornell University, în aprilie 1991, acum în Jane Marie Law, *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington--Indianapolis, Indiana University Press, 1995)[27].

27. Volumul poartă dedicaţia „To the gentle memory of Ioan Petru Culianu, January 5, 1950-May 21, 1991", însoţită de o fotografie a savantului. Ioan Petru Culianu este aşezat, ţine cu mîna dreaptă microfonul, are în faţă, pe suprafaţa lucioasă a catedrei, un pahar de hîrtie şi textul pe care-l prezintă ; zîmbeşte şi priveşte spre un public invizibil, atingînd uşor cu mîna stîngă textul, ochelarii îi atîrnă de un şnur ; probabil îl vedem în partea finală, de întrebări, comentarii şi răspunsuri ; parcă îl şi auzim vorbind. Este unul dintre ultimele sale portrete. Cum spuneam, era în aprilie 1991. Coordonatoarea volumului,

O recenzie-bilanţ nu este cadrul în care primează originalitatea recenzentului, ci erudiţia sa şi capacitatea de a evalua erudiţia altora, în domenii aflate uneori la oarecare depărtare de centrul propriei baze empirice. Culianu se achită cu strălucire de această sarcină, după opinia specializată a profesoarei de la Cornell. Pentru mine, în sensul proiectului *Jocurile minţii*, remarcabile sînt şi alte două lucruri : (a) continuarea de către Culianu, pînă în ultimele sale clipe, a extinderii orizontului său empiric, a deja uluitoarei sale erudiţii ; „revoluţia epistemologică" nu era aşadar în cazul lui nici fugă de ordalia cercetării „faptelor" şi „surselor", nici „(pură) speculaţie", aşa cum cred cei ce nu pot practica *decît* un tip rudimentar de pozitivism ; (b) folosirea unor tipuri clasice de discurs academic pentru a „transporta" către un public în genere dezinteresat de abstracţiuni elementele de bază ale unei reflecţii metodologico-teoretice ; astfel, „Un corpus pentru corp" conţine o nouă critică a viziunii evoluţioniste despre sociogeneza civilizaţiei occidentale (dată de Norbert Elias, răsturnată fără a ieşi cu adevărat din paradigma evoluţionistă de Hans Peter Duerr, aşa cum am arătat la locul potrivit) ; o nouă respingere a sociobiologiei şi a unor anumite teorii ale secularizării ; şi, în fine, o

---

Jane Marie Law, profesoară la Cornell, colabora cordial cu Ioan Petru Culianu (i-am întîlnit şi noi numele în consiliul editorial al revistei *Incognita*). Iată ce scrie ea în prefaţa volumului (traducerea mea) : „Volumul are ca introducere excelenta discuţie a construcţiilor corpului omenesc în civilizaţia occidentală, pe care a prezentat-o ca prelegere inaugurală la întîlnirea noastră din aprilie 1991 [culminaţia unui proiect colectiv cu o durată de doi ani, la care participaseră cincisprezece savanţi din mai multe discipline, provenind din zece universităţi]. Eseul său din acest volum este bazat pe un manuscris nerevăzut prezentat de el la conferinţa noastră. Fiindcă moartea lui a survenit la o lună după această întîlnire din Ithaca [oraşul din statul New York unde se găseşte Cornell University], el nu avut ocazia de a-şi revizui manuscrisul. De aceea, cu excepţia unor detalii minore de citare, am lăsat formulările aşa cum le scrisese Profesorul Culianu iniţial, incluzînd adaosurile sale manuscrise [...] Amplitudinea problemelor ridicate în acest eseu îl fac o introducere naturală pentru acest volum" (pp. IX-X).

afirmare energică a propriei sale teorii despre cel mai construit dintre aşa-zisele *facts of life* (sensul titlului lui Hans Petre Duerr, *Die Tatsachen des Lebens*, rezumatul întregului său program), corpul omenesc : „el este o prelungire a minţii şi, în acelaşi timp, un joc al minţii. Mintea transformă corpul într-o metaforă complexă".

Cu fericita formulare a platonistului de la Cambridge John Smith, pusă de Culianu ca motto al versiunii acestui text din volumul colectiv *Religious Reflections on the Human Body*, „Sufletul... este plin de Corp" („The Soul... is full of the Body").

14. „Magie şi cogniţie"

Cu acest text hipercondensat, al cărui comentariu detaliat s-ar întinde pe cîteva zeci de pagini şi ar cere probabil un travaliu de echipă, intrăm pe teritoriul ultimelor proiecte ale lui Ioan Petru Culianu, gîndite, scrise şi puse în circulaţie cu unică energie în 1990 şi pînă pe 21 mai 1991. Versiunea românească reţinută de noi este bazată pe originalul englez cel mai închegat, apărut în *Incognita* (II, 1, 1991). Esenţa articolului, introdusă de un examen critic al literaturii de specialitate, din care rezultă interesul unor cercetări foarte recente, dar şi propunerea înţeleaptă de a reţine „ceea ce e valabil" în opera înaintaşilor, între care Lévi-Strauss şi Eliade, este expusă în paragraful final : „Dacă unele jocuri cognitive se traduc în tehnologii, majoritatea lor nu o fac. Şi tocmai în interiorul acestui vast şi semnificativ – fie el şi ineficient – teritoriu al minţii trebuie căutată magia. Rămîne întrebarea inevitabilă dacă e posibilă o definiţie cognitivă a magiei, cu alte cuvinte dacă există un set de proceduri computaţionale standardizate care circumscriu un singur domeniu cognitiv numit «magie»".

O retorică exploratorie, în care teza este expusă sub forma unei întrebări. Dar Culianu răspunsese deja, iar răspunsul era pozitiv. Astfel, s-a păstrat în arhiva familiei proiectul unei enciclopedii a magiei în patru volume *in quarto*, pe care savantul voia s-o depună la Oxford University Press pe 1 iulie 1992, precum şi proiectul unei monografii despre istoria magiei, iniţial promis aceleiaşi edituri tot pentru 1 iulie 1992, apoi, pe măsură ce proiectul enciclopediei îşi vădea complexitatea logistico-administrativă, amînat pentru sfîrşitul lui 1992.

Pe baza versiunilor succesive păstrate, voi descrie cele două proiecte, începînd cu *The Oxford Encyclopedic History of Magic*. Propunerea se întinde pe douăsprezece pagini şi jumătate scrise la computer şi adnotate manuscris de altcineva (foarte probabil, Hillary S. Wiesner, care continuă cu observaţii manuscrise despre interesul ei pentru volum şi diverse chestiuni tehnice, pe încă o jumătate de pagină). Propunerea include, în primele pagini, partea sa de substanţă, textul reţinut de noi aici, „Magie şi cogniţie", precum şi pasajele iniţiale din „Professor Bianchi". Nu am considerat că e cazul să reproducem întreaga propunere, un adevărat model al genului, dar am vrut să-i reţinem, fie şi numai ca o notă extinsă, arhitectura şi alte cîteva detalii semnificative[28]. Din cîte

28. Traduc selectiv de la pp. 8-13 ale propunerii :
„3. Structura lucrării. 3.1. Structura teoretică. Date fiind cele trei dimensiuni principale ale magiei – tehnologică, cognitivă şi sociologică –, lucrarea va fi rezultatul unei vaste cooperări interdisciplinare între diverse domenii de cercetare implicate în descrierea, definirea şi evaluarea fenomenului magiei. Lucrarea intenţionează să fie o lucrare de referinţă standard, fără legătură cu vreo şcoală sau viziune savantă, ci cu respect şi atenţie pentru multiplicitatea punctelor de vedere, trecute şi prezente ; o completă trecere în revistă savantă a fenomenului magiei, inspirată de principii moderne comparative, fenomenologice şi cognitive. Cercetarea va fi desfăşurată de istorici ai diverselor culturi şi religii, antropologi, istorici ai ştiinţei şi tehnologiei, istorici ai artei şi literaturii [...] dimensiunile teoretice ale lucrării vor fi următoarele : – Istorică : descriere exhaustivă, geografică şi cronologică a dovezilor documentare referitoare la magie şi influenţele sale ; istoria cercetării despre magie ; – Istoria ştiinţei : evaluarea afinităţilor şi distincţiilor teoretice şi cognitive (nu societale) între magie şi ştiinţă (şi tehnologie) şi a relaţiei istorice dintre aceste domenii ; – Comparativă-fenomenologică : descrierea principiilor teoretice şi a tehnicilor magiei, cvasi-universale ; – Cognitiv-lingvistică : descrierea procedurilor computaţionale folosite de magie, incluzînd moduri verbale specifice cum ar fi jocurile de cuvinte, expresiile cu dublu sens şi repetiţiile ; – Antropologică : descrierea materialului referitor la magie în societăţile fără surse scrise şi evaluarea rolului magiei în aceste societăţi ; – Sociologică : definiţii societale contrastive ale magiei în raport cu alte instituţii

am putut afla, pe lîngă „Magie şi cogniţie", mai există cel puţin încă un fragment preliminar al proiectatei şi, din nefericire, niciodată realizatei enciclopedii : „On Magic and Judaism", contribuţia lui Moshe Idel la volumele omagiale coordonate de mine la Nemira.

Monografia despre istoria magiei, al cărei proiect ni s-a păstrat în două versiuni succesive (două, respectiv patru pagini), e ulterioară primului proiect al enciclopediei. Se observă că Ioan Petru Culianu începe să ia în calcul mai realist anvergura întreprinderii. Astfel, o conferinţă (locul posibil menţionat este Harvard University, unde Lawrence E. Sullivan, colaborator apropiat rămas fidel şi astăzi, dirija deja un faimos Center for the Study of World Religions) cu aproximativ cincisprezece participanţi (e vorba desigur de coordonatorii avuţi în vedere pentru enciclopedie), propusă pentru aprilie sau mai 1992, care să genereze două volume colective (un total de 600 pagini). Abia după aceea urma să demareze lucrul propriu-zis

---

sociale". Din capitolul 4, „Structura editorială", aflăm ca Ioan Petru Culianu, coordonatorul ansamblului, urma să colaboreze cu cinci coordonatori de sectoare : Lawrence E. Sullivan (magia în societăţile fără surse scrise ; magie şi antropologie), Moshe Idel (magia din Orientul Mijlociu), Allen G. Debus (magie şi istoria ştiinţei), Emiko Ohnuki (magia în Extremul Orient), Harold Bloom (magie, literatură şi arte). Cele optsprezece arii (înţelese ca fuziuni de factori geografici, istorici şi lingvistici ; Culianu foloseşte termenul *blending*, la care voi reveni mai jos) urmau să fie coordonate de cîte un specialist reputat (inclusiv trei dintre cei cinci coordonatori amintiţi), Culianu însuşi asumîndu-şi Renaşterea şi Reforma. Articolele urmau să surprindă mai multe aspecte (traduc din secţiunea 3.2., „Structura practică") : „definiţia magiei în diverse contexte istorice şi societale ; istoria magiei în diferite zone geografice ; aspectele fenomenologice ale magiei (ca amuletele, talismanele, formulele etc.) ; procedurile cognitive în magie (cum ar fi aritmologia, gramatologia, asociaţiile lingvistice şi repetiţiile etc.) ; sectoarele speciale ale magiei şi domeniile înrudite (cum ar fi divinaţia, alchimia) ; descrieri individuale de tehnicieni, tehnici, lucrări, autori şi noţiuni din domeniul magiei ; relaţia societală şi cognitivă a magiei cu religia, ştiinţa şi tehnologia ; aspectele medicale ale magiei ; influenţa magiei asupra artei şi literaturii ; istoria cercetării asupra magiei". Mai mult nu se putea !

la enciclopedie, care trebuia să antreneze vreo cincizeci de savanţi din toată lumea, să producă un (uriaş) manuscris publicabil pînă la 1 iulie 1994 şi să ajungă astfel în librării pînă în septembrie 1995.

Această organizare şi planificare a muncii e tipică pentru universitarii occidentali, care în plus (lucru mai puţin luat în calcul de colegii lor români tipici, obişnuiţi cu bani puţini, dar siguri) trebuie să facă rost şi de bani pentru finanţarea marilor proiecte. Culianu poseda la perfecţie toate aceste abilităţi de întreprinzător academic. Şi, bineînţeles, înţelegea să utilizeze ocazia (creată tot de el!) pentru a scrie o monografie despre istoria magiei, încununarea a două decenii de cercetări laborioase, cu atîtea rezultate remarcabile şi reputate. Cartea sa, *A History of Magic*, era gîndită în 350 pagini, organizate în nouăsprezece capitole, pe care le voi înşirui fără alt comentariu, adăugînd doar numărul de pagini prezumat de autor: 1. magia şi mintea (30 pp.); 2. magia mesopotamiană (15 pp.); 3. magia în Egiptul Antic (15 pp.); 4. magia în China (20 pp.); 5. magia în India (20 pp.); 6. magia în Asia de Sud-Est şi Indonezia (10 pp.); 7. magia în Australia şi Oceania (10 pp.); 8. magia în Asia Centrală şi de Nord (15 pp.); 9. magia în America de Nord (15 pp.); 10. magia în America de Sud (20 pp.); magia în Grecia Antică (15 pp.); magia în iudaism (30 pp.); magia elenistică (15 pp.); magia în Europa medievală (15 pp.); magia în islam (20 pp.); magia în Europa modernă (10 pp.); magie şi ştiinţă (30 pp.); magia: o paradigmă a trecutului (30 pp.).

15. „Religia ca sistem”

Ultima notă a textului „Magie şi cogniţie” poate servi drept introducere la comentariul meu cu privire la „Religia ca sistem”: „Religia şi magia îşi au propriile unelte, înconjurate totodată de o aură cognitivă. Asemeni unui *bricoleur* neobosit, mintea nu face nici o distincţie între produsele sale. Totuşi, în acest caz nu se poate pretinde că uneltele tehnice modifică mediul uman într-un fel direct – vizibil şi tangibil –, în vreme ce uneltele religiei şi magiei, deşi sînt aplicaţii ale unor teorii, nu sînt menite să modifice mediul înconjurător *în mod direct*. Cînd e vorba însă de

aplicaţii mai sofisticate ale ştiinţei, cum ar fi de pildă transformarea energiei, această diferenţă dispare din nou, căci rezultatul nu e în raport direct cu operaţia primă care îl produce (becul aprins are aparent puţină legătură cu generatorul activat de un motor cu gaz)."

„Religia ca sistem" a apărut ca prefaţă la versiunea în limba engleză a *Dicţionarului religiilor* ; noua prefaţă e diferită de cea a ediţiei franceze ; întreaga lucrare de referinţă este astfel diferită în limba engleză şi trebuie considerată definitivă din punctul de vedere al autorului efectiv, Ioan Petru Culianu. Chiar editura americană, HarperCollins, i-a marcat în felul ei paternitatea, camuflată de el prin menţionarea pioasă a lui Mircea Eliade – să-i zicem „autorul moral" – şi adăugarea tandră a lui Hillary S. Wiesner, colaboratoarea şi logodnica sa, desigur activă în stilizarea textului englezesc : titlul primei ediţii este *The Eliade Guide to World Religions*, în vreme ce ediţiile ulterioare se intitulează *HarperCollins Concise Guide to World Religions*. În spiritul adevărului, mă grăbesc să adaug că, deşi prezentările celor treizeci şi trei de mari religii ale lumii sînt redactate de Culianu, în sensul viziunii sale mature despre religie ca sistem, materialul erudit se bazează în mare măsură pe imensa operă enciclopedică a lui Eliade. Spre onoarea sa, Culianu îl creditează pe marele său înaintaş cu ideea că religia este un sistem autonom şi cu sublinierea caracterului ei mental. Mai mulţi autori vorbiseră de religie ca sistem (Durkheim, Marcel Mauss, Dumézil, Lévi-Strauss), dar numai Eliade îi subliniase diferenţa crucială, autonomia.

Dintre predecesori, Culianu îl mai citează pe unul dintre favoriţii săi, eruditul de origine belgiană Franz Cumont (1867-1947). Aş vrea să explic puţin sensul referinţei. Cumont poate fi considerat una din încarnările tipului sublim de diletant (cu toate frumoasele conotaţii etimologice) : a fost un infatigabil călător şi explorator, excentric (a studiat puţin, dar numai cu cei mai mari ; a predat puţin la universitate) ; era ascetic şi întrucîtva mizantrop (nu s-a căsătorit, nu i se cunoaşte alt viciu decît lectura), un mare cunoscător al culturilor şi religiilor lumii ; a murit dintr-o pneumonie contractată la optzeci de ani în frigul de la Bibliotheque Nationale din Paris, lucrînd la ultima sa carte, intitulată simbolic *Lux*

perpetua[29]. Curiozitatea nelimitată a lui Cumont, precum şi munca sa de teren şi bibliotecă pe parcursul a şase decenii, au fost într-un fel irosite datorită obsesiei sale, atît de tipică erudiţiei evoluţioniste şi istoriste (în sensul criticat de Culianu), pe care Nietzsche o caracterizase drept *antiquarisch* : s-a încăpăţînat toată viaţa să demonstreze o teză difuzionistă, concentrîndu-se asupra traseului conceptului de metensomatoză imaginat de el în maniera lingviştilor istorici şi a comparatiştilor de tot felul care credeau în monogeneză şi transmisie spaţială. Şi nu s-a uitat în alte culturi după aceeaşi credinţă. Iar lista acestora e uriaşă, după cum ne arată Culianu.

Cumont devine astfel personajul emblematic pentru tipul de ştiinţă a religiilor şi culturilor pe care voia el să-l depăşească printr-o abordare cognitivă radicală. Iar *The HarperCollins Concise Guide to World Religions*, o lucrare destinată celui mai larg public, este tocmai vectorul diseminării noii teorii ontologico-epistemologice : unitatea celor treizeci şi trei de religii, ca şi a tuturor celorlalte obiecte mentale, prezente, trecute şi viitoare, e dată de funcţionarea minţii omeneşti, oriunde pe planetă, ca un computer cu reguli simple. Exemplul generării credinţei în metemsomatoză prefaţează concluzia acestui text, care ne ridică la înălţimea unei conjecturi ameţitoare, în care viziunea universului-computer se combină cu promisiunile magiei bruniene : „Mai rămîne totuşi o întrebare care îşi aşteaptă răspunsul : care este relevanţa religiei ? Un «ghid» al religiilor ar trebui să încerce să evalueze importanţa subiectului său pentru umanitate. Dacă religia funcţionează într-adevăr ca un «program» de computer în interiorul societăţii umane, atunci s-ar putea ca societatea să nu fie capabilă să

29. Portretul lui Cumont îmi aparţine, dar e bazat pe captivantul articol al lui Giovanni Casadio, „Franz Cumont, historien des religions et citoyen du monde”, in *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain, Mélanges offerts a Robert Turcan,* rassemblés par Nicole Blanc et André Buisson, Paris, De Boccard, 1999, pp. 161-165. Îi sînt recunoscător autorului pentru a-mi fi trimis un extras, nu aş fi ajuns niciodată altfel la articol.

răspundă decît la mesajul religiei ; astfel, există speranţa ca, prin intermediul unor transformări în sfera religiei, viitorul societăţilor sau al grupurilor să fie reprogramat”.

Bineînţeles, Culianu avea planuri mai mari cu acest nucleu textual dur, ca şi cu „Magie şi cogniţie”. „Religia ca sistem” se regăseşte în proiectul unei cărţi-manifest, la rîndul ei înscrisă într-un proiect şi mai vast (şi, aş adăuga, aşa mai departe !)[30]. Pe 5 iulie 1990, Culianu îi scria unui redactor principal de la filiala din San Francisco a trustului editorial Harper & Row, John Loudon, pentru a clarifica nişte chestiuni de *copyright* şi drepturi băneşti legate de ghidul religiilor, transferat de la Macmillan. Ultimul şi cel mai lung dintre cele trei paragrafe ale scrisorii (care mi-a fost pusă la dispoziţie tot de Tereza Culianu-Petrescu), abordează însă un cu totul alt subiect (traduc după originalul în limba engleză) : „Scriu acum o versiune total nouă a ceea ce ar trebui să fie astăzi un manual pentru studiul istoriei religiilor, pe care îl numesc *Istoria mentalităţilor, vol. I : Religia*. Perspectiva adoptată este «sistemică», adică se ocupă de structurile care produc şi transformă religia. (Cineva ar putea numi asta chiar analiză «structurală» a religiei în general, dar ea este efectuată la un nivel macro care pînă acum a fost inaccesibil cercetării structuraliste.) Ce ar putea aştepta un public larg de la această carte ? În ciuda prezentării tehnice pe care am dat-o mai sus, va fi o foarte accesibilă, dacă nu simplă expunere a ceea ce toate religiile au în comun, un fel de total reînnoită şi, sper, mult îmbunătăţită versiune a cărţii lui Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, publicată cu patruzeci de ani în urmă. Dacă sînteţi interesat, vă rog să-mi daţi de ştire prin fax.” Şi urmează numărul de fax,

---

30. Proiectul, „A History of Mind, Vol. 1 : Religion”, are 25,5 pagini, care combină „Religia ca sistem” cu circa 15 pp. din introducerea la *Arborele gnozei*, un indiciu că noua carte urma să extindă teoria despre gnoză la ansamblul religiei şi, probabil, judecînd şi după faptul că religia ocupa doar primul volum dintr-o proiectată „istorie a minţii”, la ansamblul şi mai cuprinzător al tuturor celorlalte „jocuri ale minţii”. Există şi suprapuneri între „Religia ca sistem” şi „Loyal to History”, precum şi cu *Călătorii*.

„disponibil zi şi noapte”. Era vara lui 1990, dar Ioan Petru Culianu promitea deja cartea, de 300-350 pagini, pentru sfîrşitul anului 1991.

16. „Naşterea infinitului. Revoluţia nominalistă, 1300-1450”

Această succintă propunere de carte, datînd tot din perioada 1990-1991, promitea în prima sa variantă (de o pagină dactilografiată) o lucrare de 300 pagini acoperind o perioadă mai lungă, 1250-1450, predabilă pînă la 31 decembrie 1991 ; în a doua variantă (două pagini dactilografiate), intervalul tratat se restrîngea la 1300-1450, manuscrisul se limita la 250 pagini, iar termenul de predare se extindea pînă la 31 decembrie 1992. În ansamblul operei lui Culianu, cartea proiectată ar fi discutat una din „verigile lipsă” dintr-un fel de istorie alternativă a gîndirii europene, la care autorul a lucrat practic în permanenţă, oricît de mult ar fi detestat el istorismul, teleologia, continuitatea, istoria ideilor (aşa cum o vedea el, îngheţată oarecum în paradigma Lovejoy), evoluţionismul, progresul etc. Figurile discontinuităţii şi saltului, devenite populare în ştiinţele socio-umane după succesul lor în fizica post-einsteiniană şi cosmologie, corespundeau mai bine unui spirit revoluţionar ca Ioan Petru Culianu, angajîndu-se într-o tensiune creatoare cu perpetua sa încercare de a găsi cheia universală, de a dezlega enigma unităţii supreme a unei lumi aparent sparte în miriade de fragmente eterogene.

Dacă ipoteza mea e corectă, atunci *Naşterea infinitului* – în Europa, ar fi trebuit adăugat, fiindcă noţiunea de infinit folosită astăzi în matematică, fizică, astronomie etc. s-a născut în India – urma să descrie ceea ce Culianu a numit aici „revoluţia ontologică” a nominaliştilor (de la Duns Scott şi William Occam la Nicolas d’Autrecourt, pe care autorul îl mai studiase şi cu alte ocazii, şi Nicolaus Cusanus, pe care îl studia încă din perioada studenţiei bucureştene), oferind o aplicaţie a viziunii sale onto-logico-epistemologice mature, bazată pe perspectiva cognitivă. Pentru un bun cunoscător al platonismului şi neoplatonismelor,

aşa cum era Culianu, ideea că istoria filozofiei occidentale nu e „o notă de subsol la Platon” (cum spusese ironic A.N. Whitehead) se impunea de la sine : mai întîi, presupoziţiile platonismului veneau mai de departe, probabil prin pitagoreism ; apoi, ele au fost serios zdruncinate în jurul anului 1300, prin speculaţiile teologice ale primilor nominalişti. Studiul de caz propus de Culianu ar fi avut şi funcţia de a demonstra că modernitatea europeană, înţeleasă de el ca ruptură absolută, fusese pregătită de nominalişti : nu ştiinţa Renaşterii, aşadar, a generat ontologia modernă, ci invers.

Istoria ştiinţei, istoria culturii şi istoria ideilor tind să accepte, de mai multă vreme în sferele lor înalte, iar în ultimele decenii chiar la nivelul manualelor, că ştiinţa şi teologia evoluează în strînsă legătură, că au existat mai multe „Renaşteri”, „modernităţi multiple” etc. Nu în această zonă găsim originalitatea propunerii lui Culianu, ci în reconsiderarea marilor presupoziţii ontologice ale civilizaţiei europene şi în reafirmarea unităţii interactive a obiectelor mentale, bazată pe „principiul inteligenţei ecosistemice”, adică pe contrariul „principiului antropic” care subîntinde, ca o vastă presupoziţie tacită, viziunea noastră obişnuită despre lume şi viaţă.

17. „Amintiri din viitor. Maşina de calcul a lui Raymundus Lullus ca sistem de memorie magică”

Cu această propunere de carte, a cărei traducere integrală în româneşte încheie culegerea noastră, Ioan Petru Culianu se angaja (potrivit celor trei versiuni succesive ale propunerii, păstrate în arhiva familiei) să trateze pînă la sfîrşitul anului 1991 sau 1992, tot pentru un public larg, „aspectele superioare” ale Artei Memoriei, unul dintre cele mai fascinante obiecte de studiu din cîte există. La 9 ianuarie 1991, data uneia dintre variantele propunerii, Culianu ştia foarte bine că poate scrie cărţi extrem de complexe şi inteligente pentru un public larg : *Eros şi magie*, deşi foarte savantă, se vindea foarte bine ; ghidul religiilor, tipărit în tiraje de masă, avea acelaşi succes (amplificat de atunci încoace) ; prima versiune

a cărţii despre gnozele dualiste părea şi ea un succes de librărie (la fel, anii trecuţi de la prima ei apariţie nu au făcut decît să-i sporească prestigiul, măsurabil şi prin succesul traducerilor, pentru care baza a devenit între timp versiunea în limba engleză). Dar, mai ales, noua sa carte, *Out of This World*, exact în registrul în care urma să scrie *Amintiri din viitor*, se afla sub tipar, iar ecourile circulaţiei sale preliminare erau extraordinare (după bunul obicei american, *preprint*-ul e distribuit cu mare anticipaţie, ca parte a strategiei de promovare).

Uimitorul Raymundus Lullus îl captivase de mulţi ani pe Ioan Petru Culianu, care îl citise în legătură cu lucrul la marile sale cărţi, în primul rînd *Eros şi magie* (pentru conexiunea Lullus-Bruno). Culianu admira enorm cartea extrem de inteligentei Frances Yates, *Art of Memory* (erudita britanică făcuse cea dintîi un studiu al relaţiei dintre cele două genii menţionate), în vreme ce, aşa cum am mai arătat, se pregătea să scrie introducerea ediţiei în limba engleză a celeilate lucrări esenţiale pentru subiect, *Clavis universalis,* de Paolo Rossi. Este posibil ca proiectul cărţii *Amintiri din viitor* şi proiectul introducerii la *Logic and the Art of Memory* să fi fost gîndite împreună. În orice caz, Culianu însuşi se raportează explicit, deopotrivă admirativ şi critic, la Yates şi Rossi. Iar propunerea de carte explică foarte bine ce voia el să aducă nou : o concentrare asupra „artei" (sau „logicii") combinatorii, *ars combinatoria* (ceea ce mai făcuse doar Rossi) ; o analiză a conexiunii cu tradiţia cabalistică (aşa cum demonstrase Moshe Idel, care studiase *Sefer Yetsira*, „Cartea Creaţiunii", „strămoaşa Cabalei", în care apărea un fel de proto-computer care opera cu roţi ce produceau în mişcarea lor combinaţii infinite de litere, capabile să reveleze „limba sublimă a Creaţiunii") ; o extensie a analizei artei combinatorii în domeniul reprezentărilor vizuale ; în fine, o punere a întregii chestiuni în contextul ştiinţelor cognitive, pentru a examina „maşina de calcul" a lui Lullus ca „sistem de memorie magică" şi, mai ales, pentru a discuta din nou despre univers ca mecanism computaţional.

Se poate spune că ultimul aspect era şi cel mai important pentru Ioan Petru Culianu : tema universului-computer devenise

fără îndoială dominanta gîndirii sale, regăsindu-se practic în tot ce scria către sfîrşitul vieţii. Pentru cei care vor să intre activ în „jocurile minţii" documentate de această culegere, universul--computer este o cale de acces privilegiată. Voi reveni la ea în secţiunea următoare.

Concluzii

Jocurile minţii prezintă o parte însemnată a moştenirii savante şi spirituale a lui Ioan Petru Culianu, mergînd pînă la ultimele sale proiecte[31]. Dar această culegere trebuie sistematic pusă în legătură cu ansamblul operei savante a autorului, la care

31. O cercetare viitoare va avea de identificat şi alte proiecte, „exogene". Impunerea lui Culianu ca savant şi autor de succes provocase o serie de comenzi foarte importante, la care el avea tendinţa de a răspunde eminamente pozitiv. De exemplu, J. Ries, un coleg belgian cu care era în relaţii amicale, îi scria pe 13 februarie 1991 pentru a-l invita să colaboreze la masivul *Trattato di antropologia del sacro* (proiectat în şapte volume în italiană la Jaca Book, în franceză la Aubier şi în spaniolă la Edicep). Traduc după originalul în limba franceză : „[...] Vă felicit pentru *Dicţionarul religiilor*, care este un preţios instrument de lucru. *Tratatul* nostru, despre care am vorbit la Rimini, avansează. Două volume sînt publicate în italiană. Va exista o versiune franceză, o versiune spaniolă, o versiune portugheză. A venit momentul să abordăm volumul în care ne veţi face importanta temă a dualismelor ca criză, ruptură şi mutaţii. Aveţi toată libertatea să trataţi acest subiect cum doriţi : *principiile* dualismului, *formele* dualismului religios, *bogomilismul*, *catharismul*. Sînteţi un specialist eminent în aceste domenii". Un alt exemplu, în acelaşi sens : la editura milaneză Jaca Book, unde Culianu şi înaintea lui Eliade erau autorii casei, se proiecta şi *Enciclopedia delle Religioni*, ediţia tematică europeană îngrijită de D.M. Cosi, L. Saibene şi R. Scagno (cunoscutul romånist şi eliadizant, vechi amic al lui Culianu), bazată pe ediţia în limba engleză coordonată de Eliade, iar autorul proiectului era însuşi Culianu. Din păcate, primul din cele douăsprezece volume planificate nu a apărut decît în 1993, la doi ani după dispariţia autorului moral al iniţiativei editoriale.

introducerea mea, aşa cum am insistat, nu a putut face decît trimiteri nesistematice. Pe de altă parte, opera savantă va fi mai bine înţeleasă în contextul celorlalte dimensiuni ale creaţiei lui Culianu, publicistica pe teme româneşti, însemnările ocazionale, corespondenţa şi opera literară. Noi nu am făcut altceva decît să pregătim, prin editarea şi comentarea unor materiale mai puţin sau deloc cunoscute, viitoarea scriere de sinteză despre Ioan Petru Culianu, *monografia*. În cultura noastră atît de frecvent lovită de ruptură, neglijenţă şi uitare, continuitatea este deopotrivă aclamată ca o valoare în sine şi sabotată prin lipsa deprinderii de a recunoaşte, păstra şi cultiva adevăratele valori. Să sperăm că posteritatea lui Ioan Petru Culianu va fi mai puţin crudă decît biografia sa pămîntească.

O rapidă examinare a exegezei în cîteva limbi arată că scrierile lui Culianu au avut un important şi persistent ecou. Nu mă pot angaja aici la o evaluare de ansamblu a recepţiei operei regretatului savant : chestiunea reprezintă în sine un obiect de studiu. Merită însă relevate succint direcţiile recepţiei profesionale, după ce lăsăm deoparte celelalte reacţii, de interes mai curînd socio-psihologic şi, pe alocuri, psihiatric.

Astfel, Culianu este în continuare citat în lucrările de specialitate şi de referinţă din mai multe culturi, în următoarele domenii : istoria religiilor şi problemele ei metodologico-teoretice ; gnosticismul ; apariţia ştiinţei moderne ; Renaştere şi Reformă ; magie şi ştiinţă ; călătoriile extramundane ; memoria. În căutările mele bibliografice de-a lungul anilor, am remarcat deopotrivă interesul „generaliştilor" ca şi al „specialiştilor". De pildă, Culianu poate figura ca referinţă centrală atît într-un studiu de sinteză despre distorsiunea memoriei şi anamneză în ştiinţele socio-umane, cît şi într-un articol hiperspecializat destinat micului cerc internaţional care ştie practic totul despre Giordano Bruno[32]. Recenziile cărţilor

32. Nici în această privinţă nu ofer o bibliografie, ci numai exemple. Studiul la care mă refeream în text este semnat de fostul coleg şi colaborator al lui Culianu, profesor la Harvard, Lawrence E. Sullivan : „Memory Distortion and Anamnesis : A View from the Human Sciences", in Daniel L. Schachter, ed., *Memory Distortion : How*

sale în toate ţările în care au fost traduse au fost constant elogioase, relevînd atît erudiţia (context în care de regulă apare o referinţă la Eliade), cît şi geniul novator.

Semnul vitalităţii unei opere savante este, pe de altă parte, şi apariţia criticilor, controverselor, amendamentelor, respingerilor, completărilor, omisiunilor elocvente. Peste ani, marginalizarea şi, cine ştie, uitarea ori „redescoperirea" sînt scenarii la fel de plauzibile[33]. Unii dintre admiratorii români ai lui Culianu, aşa

---

Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past, Cambridge, Mass.-Londra, Harvard University Press, 1995, pp. 387-397. Aş vrea să fiu chiar mai explicit : e vorba de un articol sintetic de bilanţ al contribuţiilor pe temele date *în toate* disciplinele socio-umane, inserat într-un bilanţ al tuturor domeniilor cunoaşterii, de la psihiatrie şi psihanaliză la neurologie. Culianu e citat în text şi figurează cu două cărţi (*Eros şi magie* şi *Călă*torii) pe lista de circa treizeci de referinţe indispensabile, unde îl mai întîlnim pe Eliade cu celebrul său articol din 1963, „Mythologies of Memory and Forgetting", precum şi nume ca André Leroi-Gourhan, Jonathan D. Spence, Frances Yates şi Yosef Hayim Yerushalmi. Mai trebuie să adaug şi că ştiinţele sociale moderne au privilegiat abordările psihosociologice ale memoriei, inaugurate de Maurice Halbwachs. Dar chiar şi în acest context diferit de cel cognitiv al lui Culianu, lucrările sale sînt de referinţă : v. Lawrence E. Sullivan, „The Disintegration of Primordial Worlds and the Recombinant Nature of Ritual Space", in *Vivens homo. Rivista teologica fiorentina*, VIII, 2, iulie-decembrie 1997, pp. 237-248 (Culianu e aici citat ca referinţă esenţială, împreună cu faimosul antropolog şi epistemolog Gregory Bateson !). Dacă se discută lucrările noi despre gnosticism, Culianu e cam întotdeauna menţionat. V. frumoasa recenzie sintetică, nu fără accente critice, semnată de Robert A. Segal în noiembrie 1995, în *Christian Century*, o analiză a chestiunii pornind de la trei cărţi despre gnosticism, între care *Arborele gnozei* şi traducerea engleză a istoriei gnosticismului scrise de colegul, colaboratorul şi amicul lui Culianu, Giovanni Filoramo. Paul Richard Blum a avut amabilitatea de a mă trimite la diverse publicaţii asupra lui Giordano Bruno în care Culianu este o referinţă constantă. Nu mai reiau aici lista.

33. Omisiune elocventă şi uitare : aşa cum tresar atunci cînd, într-o bibliografie sau într-un context în care Eliade e inevitabil (chiar pentru

cum spuneam pe la începutul acestei introduceri, încearcă să-l prezinte pe idolul lor ca pe un monstru sacru al tuturor domeniilor cunoaşterii umane, tocmai prin aceasta trădîndu-i memoria şi lecţia. Mai realist şi, cred, mai aproape de spiritul în care a trăit şi a creat Culianu, eu am încercat de douăzeci de ani încoace să-i cunosc opera, să înţeleg ce şi cît am fost în stare, să folosesc ce şi cum am putut în propriile mele, mult mai modeste, proiecte.

Îmi mai rămîne, înainte de a trece la mulţumirile finale, să enunţ, în aşteptarea intervenţiilor unor experţi, două direcţii în care s-ar putea prevedea o semnificaţie persistentă a cercetărilor lui Ioan Petru Culianu, persistentă exact fiindcă priveşte chestiuni foarte controversate. H.-R. Patapievici l-a analizat strălucit în textele menţionate şi citate de mine pe „ultimul Culianu". Totuşi, se pot adăuga două scurte glose, una despre universul-computer şi cealaltă, strîns legată, despre perspectiva cognitivă.

Imaginea universului-computer are desigur o istorie şi o bibliografie prea complexe şi prea vaste pentru a fi rezumate[34]. Prezenţa

a fi criticat ori respins), numele său a fost şters (în special din motive ideologice şi politice, printr-o proastă plasare a spiritului justiţiar, perfect îndreptăţit însă în contextul potrivit), tresar cînd nu găsesc numele lui Culianu acolo unde el mi s-ar părea obligatoriu. În vara lui 2002, la Biblioteca Nazionale Marciana din Piazzetta San Marco, Veneţia, a fost organizată fascinanta expoziţie „Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700 : l'influsso di Ermete Trismegisto", completarea unei expoziţii din octombrie 1999 pe care nu am văzut-o, „Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto". Catalogul celei dintîi nu avea nici o referinţă la Eliade ori Culianu, ceea ce mi-a provocat o strîngere de inimă. Carlos Gilly, autorul catalogului şi curatorul expoziţiei, cita nume care, oricît de puţin competent sînt în domeniu, mi se par sub nivelul Eliade-Culianu. Opinia mi-a fost însă confirmată de specialişti. Pe de altă parte, istoria ştiinţei este plină de asemenea omisiuni şi uitări. Din fericire, şi de „redescoperiri".

34. Pentru a rămîne la cel mai înalt nivel şi a mă referi numai la analogia dintre minte şi computer, v. excelentul volum colectiv, citat mereu şi azi, Douglas Hofstadter *et al.*, *Fluid Concepts and Creative Analogies : Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought*, New York, Basic Books, 1995.

cotidiană a computerelor în lumea postmodernă, de la computerul personal la supercomputerul cu puteri şi organizare dincolo de imaginaţia curentă, nu pare să le fi atenuat fascinaţia aproape mitologică. De la specialiştii în etică la autorii de science-fiction, de la artiştii plastici la cineaşti, de la savanţi la oamenii simpli care navighează abulic pe Internet, toţi au cîte ceva de spus despre computere, iar străvechi fantasme ale imaginarului social, de la automatul perfect la Golemul ucigaş şi androidul suav, de la noosferă ori inconştientul colectiv la planeta gînditoare, de la demiurgul omniscient la tirania planetară, au fost rescrise cu felurite computere ca eroi şi, mai nou, transformate în jocuri pe computer, parcă pentru a închide bucla : există deja indivizi cvasi-umani care trăiesc mai mult, mai intens şi mai „autentic” în spaţiul virtual.

Totuşi, unii savanţi au oferit argumente solide pentru a susţine teza contrară : universul *nu* este un computer. Imaginea universului--computer cunoscuse un mare avînt datorită ideii că reguli elementar de simple, repetate de un număr suficient de ori, în general foarte mare, pot genera structuri foarte complexe. Mitul tradiţional al simplităţii, împotriva căruia l-am văzut pe Culianu scriind, susţinea în esenţă că tot universul este simplu, reductibil la cîteva ingrediente esenţiale (nominaliştii îndrăgiţi de el au dus foarte departe principiul, formulînd prin Occam celebrul lor imperativ ontologic--epistemologic, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Noua mitologie a simplităţii, comună universului-computer şi universului fractalic (pe care îl consider în această secţiune o referinţă implicită), postulează simplitatea la nivelul regulilor generative, care astfel pot da naştere, cel puţin dacă sînt repetate la infinit, la toată complexitatea lumii.

Exemplul clasic pentru a susţine ideea universului-computer este automatul celular, un sistem computaţional imaginat de John Von Neumann şi Stanislas Ulam în anii 1950, perfecţionat la M.I.T. de grupul condus de Edward Fredkin de-a lungul cîtorva decenii, consacrat prin faimosul „The Game of Life” inventat în jurul anului 1970 de matematicianul de la Princeton John Horton Conway : un automat celular bi-dimensional în care celulele

(să spunem, pătrăţelele unei foi cu liniatură de matematică ; analogia cu ceea ce în copilărie se numea „riţi-piţi" şi ne ţinea de urît în orele plicticoase e foarte pertinentă) sînt colorate într-un anumit fel (să zicem, sînt înnegrite sau marcate cu o cruciuliţă), potrivit unei reguli care ia în calcul culoarea (sau prezenţa/absenţa cruciuliţei) din toate pătrăţelele învecinate (în automatele celulare „primitive", contau numai rîndurile imediat învecinate, eventual numai într-o singură direcţie). Matematicianul Benoît Mandelbrot, părintele fractalilor, o altă referinţă favorită a lui Culianu, a propus o regulă algebrică simplă pentru a construi o figură bi-dimensională conectată care pune în evidenţă o incredibilă bogăţie de detalii complexe atunci cînd este examinată la scări tot mai mici. O complexitate superioară se obţine adăugînd dimensiuni şi reguli noi, cum ar fi adăugarea memoriei pentru a obţine aşa-numitele maşini Turing, altă referinţă dragă lui Culianu. (Maşina a fost inventată în 1936 de Alan Turing, legendarul spărgător de cifruri folosit de armata britanică în al doilea război mondial ; Turing pretindea că poate merge cu un pas mai departe decît Kurt Gödel, cel care emisese în 1931 faimoasa teoremă de care am mai vorbit, încă unul din reperele lui Culianu.) Şi totuşi, aşa cum arăta recent Steven Weinberg, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, specialist în fizica particulelor elementare, numai simplitatea e interesantă, iar găsirea unei trăsături simple a complexităţii încă nu s-a produs. În afara mediului relativ idiosincratic al specialiştilor în „teoria complexităţii" (dintre care eu am cunoscut personal pe unii dintre cei ce lucrează la faimosul Santa Fe Institute, unde şi complexitatea imaterialului şi omniprezentului World Wide Web e analizată matematic), relaţia simplitate-complexitate nu mai pare nimănui... simplă[35].

---

35. V. Steven Weinberg, „Is the Universe a Computer ?", in *The New York Review of Books*, XLXI, 16, 24 octombrie 2002, pp. 43-47. Weinberg recenzează foarte ironic şi sceptic (el e în genere sceptic faţă de computere şi e dovada vie că se poate ajunge destul de departe în fizică şi fără ele) masiva lucrare a unuia dintre eroii confluenţei dintre informatică şi matematică (două domenii aflate în profund dezacord, contrar părerii spectatorilor umanişti, care aproape le

„Cotitura cognitivă” este şi ea prea complexă pentru a fi expusă aici. Spuneam mai sus, în nota 26, că „revoluţia cognitivă” cunoaşte în ultimii ani un nou avînt inter- şi transdisciplinar. Stimulată de marile progrese din domeniul informaticii (orice ar crede Weinberg, care nu foloseşte computerul decît pentru a găsi mai repede soluţia unor probleme laborioase, dar în esenţă simple), abordarea cognitivă s-a extins de la lingvistică, matematică, informatică şi neurologie în toate celelalte domenii, de la studiul artelor vizuale la cel al imaginarului social şi al sonetelor lui Baudelaire din ciclul *Les Chats,* mitic obiect de studiu al teoreticienilor literari de la tot atît de mitica analiză dată de Roman Jakobson şi Claude Lévi-Strauss. Aproape tot ce s-a studiat vreodată din alte perspective se reia astăzi în lumina acestei noi superştiinţe, ştiinţa cognitivă. În acest sens, se poate spune clar că Ioan Petru Culianu s-a numărat printre pionierii cei mai înzestraţi ai aplicării perspectivei cognitive la studiul religiilor, ceea ce l-a dus, aşa cum ştim, la postularea unităţii tuturor „obiectelor ideale”, la integrarea tuturor „jocurilor minţii”. Unitatea fundamentală a operaţiilor cognitive omeneşti, de la cele mai abstracte modele teoretice (să zicem, religii, mituri, ştiinţe) pînă la înţelesurile simple şi rutiniere ale vieţii cotidiene, unitate în care Culianu credea neclintit, a fost extrem de persuasiv argumentată în anii 1990 şi 2000 de mai mulţi autori, din domenii „de bază” foarte diferite, cu un accent tot mai pregnant pe concepte ca *mental mapping* („cartare mentală”), *conceptual blending* („mixare conceptuală”). Direcţia mi se pare deosebit de promiţătoare pentru o relansare a rezultatelor cercetărilor lui Ioan Petru Culianu. Să sperăm că unii specialişti o vor remarca[36].

---

confundă), Stephen Wolfram, *A New Kind of Science* (nu mai puţin de 1197 pp. !). Wolfram promite în lucrarea sa „o manieră total nouă de a privi la funcţionarea universului nostru”, „o serie de descoperiri dramatice care nu mai fuseseră făcute publice vreodată” etc. La toate astea, Weinberg rămîne sceptic şi, cu creionul pe un caiet „clasic”, îşi vede de treabă : caută şi explicitează enigmele materiei.

36. Un fericit hazard a făcut să fiu *Fellow* la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS) din Stanford în anul academic

Mulţumiri

Proiectul acestui volum este vechi. Începînd din 1992, am purtat cu mine prin mai multe ţări dosarul conţinînd copiile unor manuscrise din arhiva familiei, puse la dispoziţie de sora autorului, Tereza Culianu-Petrescu, care a continuat să caute în acea arhivă pînă şi menţiunile fugare sau fragmentele numai întrucîtva relevante, ţinîndu-mă constant la curent cu progresele căutării. Eu am consultat cataloagele mai multor mari biblioteci din Europa şi din Statele Unite, apoi – pe măsură ce ele se dezvoltau – am utilizat motoarele de căutare pe Internet, am corespondat cu foştii colegi şi colaboratori ai lui Ioan Petru Culianu – în special cu ocazia unui mare efort colectiv precedent, cele două volume *Religion, Fiction, and History. Essays in Memory of Ioan Petru*

1999-2000, în care se definitiva lucrul la enciclopedia menţionată la nota 26. Coordonatorul principal al enciclopediei, Neil J. Smelser, era directorul CASBS şi, alături de soţia sa Sharin, gazda plină de suflet a tuturor activităţilor micii noastre comunităţi ideale. Aşa am avut acces la mai multe versiuni preliminare ale unora dintre capitolelele enciclopediei şi, în cazul în speţă, la competenţa şi amiciţia unui coleg, profesorul Gilles Fauconnier (University of California, San Diego), unul dintre cele mai mari nume ale ştiinţei cognitive. Prin Gilles Fauconnier (altminteri, împreună cu soţia sa Nina, tovarăşi de drumeţii şi lungi conversaţii francofone la care participa şi soţia mea) am căpătat apoi acces spre literatura recentă din ştiinţele cognitive şi am întîlnit alţi specialişti, începînd cu principalul său colaborator, Mark Turner. În special conceptul de *blending*, pe care l-am semnalat într-un text al lui Culianu (unde, deşi el nu putea cunoaşte accepţiunea tehnică dată de Fauconnier, Turner şi alţii, sugera practic acelaşi lucru), mi se pare promiţător, cu atît mai mult cu cît *conceptual blending* este definit ca proces cognitiv subconştient care afectează modul în care oamenii înţeleg sistemele complexe. V., pentru o introducere sintetică foarte recentă, Gilles Fauconnier şi Mark Turner, *The Way We Think*, New York, Basic Books, 2002. Cititorul poate începe şi de la situl Internet al lui Gilles Fauconnier, prin Google sau mergînd mai direct la http : //cogsci.ucsd.edu.

Culianu, deja pomenite. În timp, am primit informaţii utile proiectului de faţă de la mai multe persoane, între care Matei Călinescu, Giovanni Casadio, Yehuda Elkana, Eduard Iricinschi, Hans G. Kippenberg, Dan Petrescu.

Materialul acelui foarte puţin difuzat *Festschrift*, pe care sper să-l fac accesibil integral via Internet în viitorul apropiat, va constitui punctul de plecare al unui nou proiect, un volum omagial în limba română şi cu un tiraj pe măsura interesului public, aflat în stadiu avansat de pregătire la Editura Polirom. (Nu am adoptat termenul uzual *Denkschrift*, fiindcă gîndirea întreruptă a lui Culianu – *un pensiero interrotto*, ca să reiau frumoasa formulă a Graziei Marchiano – e încă vie ; Matei Călinescu a găsit cea mai bună definiţie a gestului nostru de grup : „un fel de *Festschrift* postum".) Versiunea românească va include numai contribuţiile direct sau indirect legate de viaţa şi opera savantului, de multe ori temeinic revăzute, nu doar traduse, cărora li s-au adăugat unele capitole noi. Pentru o iniţiere sistematică în viaţa şi opera lui Ioan Petru Culianu, volumele amintite sînt indispensabile. Considerîndu-le cunoscute, aşa cum am mai arătat, ceea ce în fond e acum mai mult o chestiune de timp pentru cei interesaţi, şi avînd în vedere că ofer aici doar comentariul potrivit unei colecţii de texte destul de eterogene, nu am dat o coerenţă specială prezentei introduceri, pe care am menţinut-o şi la un nivel accesibil, evitînd transformarea ei în monografie. Trimiterile mele ocazionale la ceea ce a scris şi la ceea ce s-a scris despre Ioan Petru Culianu au în genere o funcţie lămuritoare şi, în cîteva rînduri, polemică.

De-a lungul anilor în care am lucrat intermitent la acest volum, am strîns numeroase însemnări, unele destul de extinse şi tehnice. O parte dintre ele se regăsesc în textul de faţă, şi ele reduse pe cît posibil la strictul necesar, în intenţia unui public mai curînd curios decît specializat, dar cu unele *clins d'oeil* pentru cititorul mai instruit. Înainte de lua, împreună cu Mona Antohi, deciziile finale privind coţinutul şi forma volumului, am discutat îndelung diversele opţiuni Nu am considerat necesar să adăugăm aparatul adesea fastidios al unei ediţii critice propriu-zise, deoarece textele vorbesc mult de la sine, iar urmărirea scrupuloasă a fiecărei

minime ştersături sau corecturi nu ar fi adăugat ceva esenţial conţinutului intelectual şi academic al culegerii. Notele editorilor şi traducătorilor sînt şi ele minime.

Mona Antohi, care îngrijeşte alături de mine această ediţie, mi-a fost de un mare ajutor în stabilirea textelor, comparînd şi colaţionînd versiunile edite şi inedite ale fiecăruia dintre ele. Această întreprindere a fost cu atît mai dificilă cu cît Ioan Petru Culianu, aşa cum am văzut, asemenea altor autori activi pe mai multe pieţe academice şi în mai multe tradiţii intelectuale şi lingvistice, ne-a lăsat un fel de intertext poliglot (uneori, unul şi acelaşi text este format din fragmente în cîteva limbi), care a continuat să genereze ediţii princeps pînă la jumătatea anilor 1990. Din nou, avem de-a face cu ubicue şi, cine ştie, infinite *jocuri ale minţii*, pe care nici un text anume nu le poate fixa. Mona Antohi a şi citit în avanpremieră această introducere, începînd cu primele schiţe, făcînd utile şi pertinente observaţii.

Mulţumesc tuturor celor menţionaţi mai sus. În plus, sînt recunoscător mai multor instituţii care mi-au facilitat documentarea pentru acest volum şi scrierea introducerii, redactată în mare parte şi încheiată la Kulturwissenschaftliches Institut din Essen, unde mi-am petrecut în toamna lui 2002 trei luni din concediul sabatic generos finanţat de Central European University. În fine, mulţumesc lui Silviu Lupescu, directorul Editurii Polirom, pentru salvarea întregului proiect al ediţiei de opere complete Ioan Petru Culianu şi, în privinţa introducerii mele, pentru răbdarea amicală cu care a aşteptat-o.

Sorin Antohi

Freud – Jung – Wittgenstein

Iată trei texte „fierbinţi” despre religie – ele trebuie analizate împreună, deoarece descriu întreaga parabolă a gîndirii moderne care se îndepărtează de moştenirea ei iluministă. De aceea, alături de două noutăţi editoriale, am introdus în acest grupaj de recenzii şi cartea lui C.G. Jung, apărută deja în 1962 în cea de-a doua ediţie adusă la zi. Nu ni se pare, într-adevăr, ca acest eveniment să se fi bucurat de un răsunet amplu în afara cercurilor de „specialişti”.

1) *Viitorul unei iluzii* este a doua carte pe care Freud o dedică religiei. A apărut în 1927, la paisprezece ani după *Totem şi tabu* (1913) şi cu unsprezece ani înainte de *Moise şi monoteismul* (1938). Conţine puţine idei, şi limpezi. Expunerea este foarte simplă şi, ca să spunem aşa, în stil „profetic”. Nu are însă acel caracter delirant (care îl exasperează pe cercetătorul în domeniul religiilor) din *Moise şi monoteismul*, nici nu se mişcă pe terenul cu care Freud nu e bine familiarizat al etnologiei şi al istoriei comparate a religiilor, pentru a vehicula idei total nefondate despre originea religiei – cum făcuse Freud înainte în *Totem şi tabu*. Argumentarea rămîne însă defectuoasă chiar de la început, cel puţin în numeroasele referiri la cartea sa precedentă, la ideea delirantă a unui „banchet primordial” antropofagic care ar sta la originea totemismului. În esenţă, Freud afirmă că orice civilizaţie a fost edificată pe „coerciţie şi renunţarea pulsională”. Aceasta confirmă dominaţia unei minorităţi asupra

majorităţii, căreia se încearcă să i se impună munca şi sacrificiul pulsiunilor necontrolate : „Oamenilor nu le place munca în mod spontan şi argumentările nu pot face nimic împotriva pasiunilor lor." Constrîngerea la muncă şi renunţarea pulsională impuse de dominarea omului de către om sînt frustrări care produc privaţiuni. Însă aflăm mai mult de la Freud : că pulsiunile la care sîntem obligaţi să renunţăm sînt incestul, canibalismul şi dorinţa de a ucide. Acum, această idee pe care o putem defini fără teamă ca „delirantă" apăruse deja în *Totem şi tabu*, unde Freud afirmă că şi-a tras concluziile din lucrările lui Frazer. Este adevărat, Frazer este un evoluţionist, iar evoluţioniştii privesc morala şi religia „în sens unic" : ca o trecere de la inferior la superior, de la simplu la complex, de la lipsă la belşug. Cu toate acestea, Freud nu se conformează realmente ideilor lui Frazer, pe care le interpretează în mod arbitrar, generalizînd unele cazuri particulare prezentate ca atare de etnologul englez. Vina îi este însă atribuită lui Frazer : cititorul neprevenit va fi sigur că acela care a prezentat lucrurile astfel a fost Frazer, iar cititorul cultivat va crede că Frazer a făcut o interpretare greşită pe care Freud a venit şi-a corectat-o. Dar în 1913, etnologia parcursese deja un drum lung şi Frazer era socotit un „precursor" depăşit. Primul volum din *Ursprung der Gottesidee* a lui Wilhelm Schmidt apărea în 1912, iar descoperirile lui Howitt şi interpretările lui Lang datau deja de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Deşi contemporan cu ei, Frazer mai avea încă poziţii evoluţioniste care acum nu mai puteau fi acceptate.

Privaţiunile majorităţii duc la distrugerea civilizaţiei. „Este inutil să adăugăm", continuă Freud, „că o civilizaţie care lasă nesatisfăcuţi atît de mulţi dintre membrii ei, împingîndu-i la revoltă, nu are perspective – şi nici nu merită – să dureze multă vreme." Orice civilizaţie poate să ofere

participanţilor ei numai satisfacţia narcisistă a unui ideal propus de ea. În acest mod, idealurile civile devin „motiv de sciziune şi de duşmănie între diferite sfere civile, iar lucrul devine evident mai ales între naţiuni".

Arta este o satisfacere substitutivă pentru frustrările suferite din cauza constrîngerilor impuse de civilizaţie. Religia este unul dintre mijloacele cele mai puternice folosite de civilizaţie pentru a-l apăra pe om împotriva naturii. Mai precis, ea îi oferă omului o *consolare* faţă de ideea grav ameninţată pe care acesta o are despre sine din pricina umilinţelor continue suferite de el din partea naturii şi a civilizaţiei, oferind şi un răspuns, ca să-i spunem aşa „ieftin", curiozităţii omeneşti. Astfel, omul începe prin a umaniza natura ca să obţină o uşurare imediată. Apar zeii, cu funcţia de „a alina suferinţele şi privaţiunile impuse omului de convieţuirea civilă". Apoi, zeii se retrag din natură, asupra căreia nu mai pot avea influenţă, şi se retrag, în calitate de consolatori, în domeniul moral. Normelor civile li se atribuie o origine divină, iar lipsei de scop a existenţei în lume i se substituie un scop înalt, perfecţionarea fiinţei umane.

La acest punct, se impune deja o a doua observaţie. Dacă ce spune Freud poate fi adevărat în bună parte în privinţa unui anumit tip de a trăi religia într-un anumit tip de societate (şi în special în societatea în care trăia Freud), acest lucru *este departe de a fi adevărat în privinţa altor modalităţi de a trăi religia, în alte tipuri de societate.* Generalizarea este *total falsă*, în vreme ce pretenţia de a ajunge la originile religiei plecînd de la critica unei religiozităţi anume într-un anume moment istoric este *cel puţin naivă*. Cu alte cuvinte, Freud ar avea dreptate dacă religia, într-adevăr, s-ar prezenta de la sine ca o consolare sentimentală ; dacă belşugul de „Gefühl" (sentiment) proiectat asupra religiei în secolul

al XIX-lea ar fi cu adevărat un dat originar al religiei şi dacă ea s-ar adresa omului cam cu aceste cuvinte : „Tu eşti sărac, rătăcit în lumea ostilă împotriva căreia gîndul tău este neputincios ; eu îţi ofer un pic de sentiment, ca să te poţi simţi consolat şi să afli puţină căldură maternă şi protecţie paternă." În realitate, aceasta este imaginea despre religie pe care şi-o făcuseră iluminiştii, Freud, şi alţi „necruţători" critici asemenea lui şi chiar înainte de el. În realitate, acest lucru nu face parte dintre presupoziţiile constitutive ale nici unei religii ; interpretată fenomenologic, orice religie se va prezenta, mai mult sau mai puţin accentuat, drept *o cale complicată, anevoioasă, ce impune de obicei practicantului privaţiuni mult mai mari decît cele impuse de „viaţa civilă" sau chiar de „starea naturală"*.

Freud afirmă în continuare că civilizaţia transmite individului reprezentările religioase, pe care acesta le găseşte de-a gata şi le asimilează aşa cum sînt, fără să le poată *inventa*. Acum, cărţile lui Jung şi Wittgenstein despre care vom vorbi mai jos încearcă tocmai să contrazică o astfel de afirmaţie peremptorie.

Omul transpune în religie raportul infantil cu primul mediu de viaţă : mama şi mai ales tatăl. Raportul cu tatăl este ambivalent. Copilul îl iubeşte şi se teme de el. Această ambivalenţă caracteristică va fi apoi transpusă în raportul dintre om şi zei.

Doctrinele religioase nu sînt raţional credibile, „dovezile" pe care se bazează nu pot fi luate în seamă. Pentru a evita problema au fost întreprinse două tentative : una, atribuită eronat, de Freud şi de alţii, „Părinţilor Bisericii" (i se atribuie lui Tertulian, care spune de fapt numai „credo quia absurdum est *non credere*"), ar fi acel *credo quia absurdum*. A doua ar ţine de „Philosophie des «Als-ob»" a lui Vaihinger şi nu numai : adică, şi dacă noţiunile religioase sînt lipsite

de temei, trebuie să ne comportăm *ca şi cum* ele ar fi adevărate, dat fiind rolul lor fundamental pentru menţinerea civilizaţiei.

Cum se explică totuşi, potrivit lui Freud, faptul că, deşi contrazic în mod evident realitatea, ficţiunile religioase au un caracter atît de tare şi de durabil? Pentru că ele parvin să-l înlocuiască pe tatăl real cu un tată mai grandios şi mai puternic, avînd în vedere că în adult persistă neputinţa infantilă căreia îi venea odată în ajutor protecţia paternă.

Religia este o iluzie „indemonstrabilă”, adică o credinţă în motivaţia căreia predomină împlinirea dorinţei şi nu raportul cu realitatea. Iluzie sînt şi legile statale, numai „ştiinţa” – şi în special psihanaliza – nu este iluzie. Previziunile psihanalizei, pe care nimeni nu poate sau nu trebuie să le oprească, aşa cum nimeni nu poate aresta un fizician care „ar descoperi că, după un timp determinat, pămîntul va fi distrus”, constau în faptul că masele, fără religie şi fără constrîngere venită de la o forţă pămîntească, ar reveni pur şi simplu la desfiinţarea reciprocă. „Aşadar”, conchide Freud, „ori ţinem cu severitate în frîu aceste mase periculoase, interzicîndu-le cu cea mai mare atenţie accesul la orice posibilitate de deşteptare intelectuală, ori revizuim radical legătura civilizaţie-religie.” Totuşi, exterminarea reciprocă i se pare cîteodată lui Freud o ipoteză nechibzuită, întrucît exterminatorul ar dispărea în faţa alianţei celor slabi.

De unde trage concluzia Freud că în lipsa forţei coercitive a religiei s-ar ajunge la un asemenea *bellum omnium contra omnes ?* O trage din cartea sa precedentă, *Totem şi tabu*, unde această idee, pe care o putem califica fără teamă drept „delirantă”, constituia baza teoriei sale. Nu se ştie de ce (materialul lui Frazer nu-l îndreptăţea absolut deloc), Freud considera că religia ar fi apărut ca o *comemorare* şi în

același timp ca *interdicţia de a repeta* o „vină primordială”, aceea a unui *banchet antropofagic*. Freud considera – şi din nou, nu se ştie de ce, cum sau pe baza a ce – că „societatea primordială” ar fi fost compusă dintr-un tată căruia îi aparţineau toate femeile şi care îi izgonea pe toţi fiii la vîrsta la care aceştia i-ar fi putut stîrni gelozia. Într-o bună zi, un fiu l-a ucis şi l-a mîncat, luînd în săpînire femeile lui. Acest „banchet primordial” stă la originea banchetului totemic (însă acest banchet totemic este aproape inexistent în mediile etnografice !) unde un animal este substituit tatălui. Astfel, uzurpatorul s-a protejat, prin propria înlocuire cu un animal sacrificial, împotriva uciderii repetitive din partea propriilor fii.

Degeaba au demonstrat W.F. Rivers, Fr. Boas, A.L. Kroeber, B. Malinowski şi W. Schmidt *caracterul delirant* al acestor idei. Ele au continuat să facă parte dintr-o indestructibilă modă culturală a timpurilor noastre (cf. M. Eliade, „Cultural Fashions and History of Religions”, în *Monday Evening Papers*, Center for Adv. Stud., Wesleyan Univ., n. 8, p. 4).

Şi aşa se face că, în cartea pe care o analizăm, Freud poate să afirme, pe baza propriilor sale cercetări anterioare care depistează originea religiei în acest act oedipian primordial : „Religia ar fi nevroza obsesivă universală a omenirii. Ca şi obsesia copilului, ea a apărut din complexul oedipian, din legătura cu tatăl.”

În ultimul rînd, Freud afirmă că ţelurile principale ale pedagogiei de astăzi ar fi „încetinirea dezvoltării sexuale şi preîntîmpinarea influenţei religiei”. Omul, bolnav de nevroză, găseşte în religie (care e nevroză colectivă obsesivă) un calmant. Cînd nu mai există ajutorul dat de religie, omul se simte ca un copil care şi-a părăsit casa părintească, dar care, în acelaşi timp, a încercat să-şi depăşească propriul infantilism. Astfel, dacă un copil nu ar fi încă din copilărie

supus doctrinelor religioase, el ar obţine primatul inteligenţei asupra vieţii pulsionale. Însă, remarcă falsul oponent al Autorului, pe care Freud îl foloseşte în carte pentru a pune mai bine în evidenţă caracterul peremptoriu al observaţiilor sale, cu o concluzie în mod tragic adevărată şi care se adevereşte istoric : „Dacă vreţi să eliminaţi religia din civilizaţia noastră europeană, acest lucru se poate petrece numai mînuind un alt sistem de doctrine, care ar trebui de la bun început să-şi însuşească, pentru a se apăra, toate caracterele psihologice ale religiei, ale aceleiaşi salubrităţi, rigidităţi, intoleranţe, şi să impună gîndirii aceeaşi prohibiţie. Cam aşa ceva ar trebui să aveţi dumneavoastră ca să puteţi face faţă cerinţelor educaţiei. Însă la educaţie nu puteţi renunţa."

La acestea, Freud răspunde că „vocea intelectului este slabă, însă nu-şi găseşte liniştea pînă ce nu se face auzită", şi că probabil chiar el însuşi îşi face iluzii în ce priveşte valoarea ştiinţei, însă „ştiinţa ne-a dat dovada că nu este o iluzie". Cu asemenea afirmaţii generale se închide cartea profetică a lui Freud. Presupun că ar fi uşor pentru un filozof să demonstreze legăturile dintre „inflaţia" freudiană de ştiinţă şi moştenirea iluministă a epocii noastre. Fapt care va fi mai bine pus în evidenţă prin critica implicită la Freud, întreprinsă de Jung în cea de-a doua carte pe care o vom examina aici.

2) Prima ediţie din *Psychologie und Religion* a lui Jung a apărut în 1940 la Zürich. Ea aparţine aşadar – ca şi *Viitorul unei iluzii* pentru Freud – operelor sale de deplină maturitate. Este util să amintim că acel conflict dintre Jung şi Freud începuse încă din 1913, un an după apariţia cărţii fundamentale a lui Jung, *Wandlungen und Symbole der*

Libido. În *Psihologie şi religie*, conflictul este deja cicatrizat, însă apare adesea la suprafaţă, aşa cum vom vedea în cele ce urmează.

Nu poate exista diferenţă mai mare decît cea aflată între cele două cărţi de care ne ocupăm, a lui Freud şi a lui Jung. În vreme ce cartea lui Freud are un pronunţat caracter „profetic", cartea lui Jung are aparenţe foarte ştiinţifice (se bazează, într-adevăr, pe analize de vise) ; în vreme ce Freud încearcă să distrugă orice semnificaţie a religiei pentru viitorul omenirii, Jung în schimb descoperă noi sensuri şi deschide perspective noi şi profunde. Pentru un cititor care cunoaşte şi alte lucrări ale lui Jung, această expunere clară şi sistematică a concepţiilor sale nu va fi foarte nouă. Lucrurile nu stau la fel pentru acela care nu-l cunoaşte bine pe Jung şi prezentarea noastră i se adresează acestuia din urmă.

În primul rînd, Jung îşi expune *metoda* : punctul de vedere al psihologiei este exclusiv fenomenologic, şi fiecare fenomen studiat de psihologie este studiat în virtutea faptului că *există* şi nu pentru că ar fi mai mult sau mai puţin *adevărat*. Din punct de vedere psihologic, ideile sau faptele luate în consideraţie sînt adevărate pentru că există. Noi sîntem obişnuiţi să considerăm faptele psihice drept produse libere ale gîndirii noastre ; în realitate, există fapte sau idei care se impun conştiinţei umane, care nu le produce, dar le suferă.

În primul rînd, religia este o *experienţă* ; ea este apoi *codificată*, şi astfel apar diferitele religii şi confesiuni : „Practica repetată a experienţei primitive este transformată în rit, într-o instituţie de neschimbat." Această instituţie poate suferi modificări şi dezvoltări de-a lungul timpului, dar modificările rămîn în cadrul experienţei originare. Cînd analizează diferite credinţe, psihologul, în calitate de om de

ştiinţă, se situează în afara pretenţiilor de adevăr pe care le are fiecare dintre ele. El se ocupă de *experienţa* religioasă originară.

Această experienţă este un produs psihologic, un produs al *psihicului*. Ce anume este *psihicul*? El nu este pur şi simplu un epifenomen al unor procese organice cerebrale. În realitate, unica formă de existenţă „despre care avem o cunoaştere imediată este experienţa psihică. Am putea chiar să spunem, astfel, că existenţa fizică nu este decît o deducţie, deoarece noi cunoaştem materia numai în măsura în care percepem imagini psihice prin simţuri". *Imaginaţia* este în sine un *fapt real*, care poate fi mai pernicios şi mai periculos decît condiţiile fizice. „Spiritul nostru există, chiar dacă el nu ştie să discearnă forma propriei sale existenţe din cauză că îi lipseşte un punct al lui Arhimede. Psihicul există, el este chiar existenţa însăşi."

Psihicul este distinct de conştiinţă, deşi conştiinţa reprezintă experienţa noastră psihică. Conţinuturile autonome ale psihicului, independente de conştiinţă, se numesc „complexe". Un complex poate fi sau un conţinut îndepărtat al conştiinţei, sau de-a dreptul un *conţinut inconştient*, adică unul care nu e produs de conştiinţă şi este complet independent de ea. Inconştientul este o realitate de temut, iar acele „perils of the soul" atît de luate în rîs de ştiinţa iluministo-pozitivistă sînt, din păcate, reale. Tot atît de mult ca şi Freud, Jung se teme de mase şi de bestialitatea „omului colectiv". „Este de necrezut ce schimbare de caracter se petrece în momentul în care intervin forţele colective. O fiinţă blîndă şi raţională se poate transforma într-un nebun furios sau într-o bestie feroce."

Conştientul apare din „perils of the soul", din pericolele inconştientului : „la începuturile sale, conştientul trebuie să fi fost un lucru tare precar". Riturile magice nu reprezintă altceva decît o apărare împotriva inconştientului.

Singurul indiciu de care dispune psihologul pentru a observa motivaţiile formaţiunilor inconştiente sînt *visele*. Pentru Freud, visele aveau un conţinut latent care se ascundea în spatele conţinutului superficial. Acest conţinut latent era considerat a avea, invariabil, o natură sexuală. Jung respinge această „manie a ocultului” a predecesorului său : „eu iau visul drept ceea ce este”, afirmă el. Observaţia pune în evidenţă prezenţa, în visele bărbaţilor, a unui personaj feminin, pe care Jung îl numeşte cu numele tehnic de „anima”. În vreme ce acest personaj-„anima” este foarte bine caracterizat, personajul masculin corespunzător din visele femeilor, denumit cu numele tehnic „animus”, este mult mai fragmentar. Visele sînt „verigile vizibile ale unui lanţ de procese inconştiente”, ele sînt semnele continuităţii acestor procese.

Cum se explică însă prezenţa în vise a unor conţinuturi arhaice pe care omul în existenţa-i istorică le-a eliminat de multă vreme din conştiinţa sa ? Pentru Jung, ontogenia repetă filogenia, adică organismul psihic al oricărui individ este depozitarul istoriei universale a speciei.

Inconştientul este o simplă ipoteză de lucru. El vrea să indice o zonă psihică inconştientă cu mult superioară insulei conştientului. Alături de *eul* conştient, există un eu (Sinele, „das Selbst”) de natură superioară, „centru al întregii personalităţi nedefinibile şi nedelimitate”. Din păcate pentru toate ipotezele de lucru din domeniul psihologic, „psihicul este în acelaşi timp obiectul şi subiectul psihologiei”.

Ce anume ne dezvăluie cercetarea viselor ? Visele apar constituite „dintr-un material colectiv, aşa cum în mitologia şi folclorul unor popoare diferite anumite motive se repetă într-o formă aproape identică”. Aceste motive sînt numite de Jung *arhetipuri*, adică „forme şi imagini colective care apar aproape pretutindeni pe pămînt ca nişte constituenţi ai

miturilor şi, în acelaşi timp, ca produse individuale autohtone de origine inconştientă”. Sînt, ca să spunem aşa, „idei originare preconştiente” care „se pot reproduce spontan, chiar şi atunci cînd orice posibilitate de transmitere directă este exclusă”. Jung îi urmează aici pe Adolf Bastian, Hubert, Mauss şi Lévy-Brühl, dînd „o bază empirică” teoriilor lor (care sînt de altfel destul de depăşite în domeniul etnologiei ; cf. Ugo Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Roma, 1971[2], pp. 75-76).

Ca şi noi, strămoşii noştri *îşi proiectau* inconştientul pe ceva din lumea înconjurătoare ; şi îl proiectau pe *materie*, misterioasă la acea vreme, aşa cum noi îl proiectăm pe idei, pe cărţi sau pe obiecte de consum.

Care este atitudinea individului faţă de conţinuturile autonome ale psihicului ? Elementele antisociale sînt *reprimate* („delincventul statistic”), tendinţele cu caracter „dubios” sînt *înlăturate* pur şi simplu. Represiunea este o opţiune morală conştientă, înlăturarea în schimb „reprezintă o tendinţă se poate spune imorală de a se descotorosi de decizii neplăcute”, „din pură laşitate”, „dintr-o moralitate convenţională”, sau „din motive privind reputaţia”. Conţinuturile îndepărtate sînt cele care produc nevrozele, niciodată conţinuturile reprimate. „O dată exclus «delincventul statistic», rămîne vastul domeniu al calităţilor inferioare şi al tendinţelor primitive, care ţin de structura psihică a omului, în mod ideal mai puţin elevat şi mai primitiv decît am dori-o noi.” „Din nefericire, nu încape nici o îndoială că omul luat în totalitatea lui e mai rău decît el însuşi îşi închipuie sau doreşte să fie. Fiecare dintre noi este urmărit de o umbră [alt termen tehnic făurit de Jung – n.a.], şi cu cît aceasta este mai puţin incorporată în viaţa conştientă a individului, cu atît este mai neagră şi mai densă. Dacă o inferioritate este conştientă, există întotdeauna posibilitatea de a o corecta.”

„Purtăm cu noi trecutul nostru, adică omul primitiv şi inferior cu dorinţele şi cu emoţiile lui, şi numai datorită unui efort considerabil ne putem elibera de această povară.” A rezolva problema „reconcilierii contrariilor” a constituit o sarcină anevoioasă care a obosit spiritele încă din Antichitate. Un om este capabil şi de fapte incredibile, cu condiţia ca acestea să aibă un sens pentru el. Nu e vorba de simple *convingeri* raţionale deoarece, din păcate, acestea au un caracter schematic şi abstract „şi mult prea ieftin ca să-i dea [omului] un ajutor eficace împotriva chiar a dorinţelor şi angoaselor lui personale”.

Unde trebuie să se adreseze individul ca să găsească un *sens* ? În mod straniu, el trebuie să se adreseze propriei *umbre*, care nu este *răul* în sens absolut, ci „numai ceva inferior, primitiv, neadaptat şi stîngaci”, conţinător „între altele, [de] calităţi inferioare, infantile şi primitive care ar face într-un anume sens ca existenţa omenească să fie mai vie şi mai frumoasă”. Din cauza îndepărtării individuale a acestor conţinuturi, „aproape că astăzi nu există o ţară civilizată unde straturile inferioare ale populaţiei să nu se afle într-o stare de nelinişte din pricina conflictelor de opinii”. Cum se rezolvă asemenea probleme ? Numai printr-o schimbare radicală a atitudinii, şi deci prin *transformarea fiecăruia în parte* : „Se va înfăţişa într-o transformare a preferinţelor şi antipatiilor lor personale, a viziunii lor personale despre viaţă şi despre valorile ei, şi numai suma transformărilor individuale va duce la o soluţie colectivă.”

În această transformare, singura ripostă se primeşte de la *religie*, înţeleasă în sens larg : „A fi în legătură cu valoarea supremă, cu cel mai puternic, fie acesta pozitiv sau negativ, înseamnă religie. Raportul poate să fie voluntar sau involuntar – putem să fim în mod inconştient posedaţi de o «valoare», adică de un factor psihic încărcat de energie, sau

s-o acceptăm în mod conştient.” „Abia încetează un zeu să fie factorul cel mai puternic, că devine un nume golit de sens. Esenţa lui a murit, iar puterea lui a dispărut. De ce au pierdut zeii antici prestigiul şi influenţa lor asupra sufletului omenesc? Pentru că zeii din Olimp şi-au trăit traiul şi un nou mister a început: *Dumnezeu a devenit om.*”

Care este schimbarea produsă în vremurile noastre în direcţia adoraţiei umane faţă de zei? Simbolurile divinităţii nu mai sînt resimţite de către om ca existenţe separate de a sa, ci ca un *centru în el însuşi*. Visele în care apare simbolul *mandalei* (termen tehnic indian; înseamnă în mod literal „cerc”, dar înseamnă şi figură simbolică de meditaţie în care spaţiul este organizat după anume criterii mai mult sau mai puţin stabilite) indică faptul că cei care visează „devin conştienţi de sine, pot să se accepte pe sine, sînt în măsură să se împace cu ei înşişi”. În acest caz, „simbolul divinităţii pare a fi ocupat de totalitatea omului”. Această totalitate este indicată cu termenul tehnic „Sine” (*das Selbst*), care desemnează „totalitatea omului, suma elementelor lui conştiente şi inconştiente”. Ce anume înseamnă această întoarcere a conştiinţei în interioritatea umană? Înseamnă că, în trecut, ea era *proiectată* pe lumea exterioară şi că, încetul cu încetul, s-a petrecut o *retragere a proiecţiilor*. „Ştiinţa modernă şi-a rafinat proiecţiile pînă la a le face aproape de nerecunoscut, dar viaţa noastră de fiecare zi este încă plină de proiecţii. Acestea invadează jurnalele, cărţile, zvonurile şi pălăvrăgelile comune din societate. Toate lacunele din cunoaşterea noastră sînt încă pline de proiecţii.” Cum se simte individul în faţa proiecţiilor? „Un individ cu suficientă valoare pentru a retrage toate aceste proiecţii este un individ care ştie cît să-şi preţuiască umbra. Un astfel de om a devenit însă sclavul unor noi probleme şi al unor noi conflicte. El a devenit pentru sine o problemă serioasă,

pentru că acum nu mai e în măsură să spună că *ceilalţi* fac una şi alta, că *ei* greşesc şi că *ei* trebuie combătuţi… Un asemenea om ştie că orice nu merge bine în lume nu merge bine nici în el însuşi, şi că numai învăţînd să ţii piept propriei tale umbre, ai făcut cu adevărat ceva pentru lume. El a reuşit să răspundă unei părţi infinitezimale din uriaşele probleme sociale nerezolvate ale zilelor noastre. Dificultatea acestor probleme stă în bună parte în veninul proiecţiilor reciproce. Cum este posibil ca cineva să vadă limpede cînd nu se vede nici pe sine şi nici acele tenebre pe care el însuşi le proiectează inconştient în fiecare din acţiunile sale ? ”

Însă retragerea proiecţiilor religioase a avut ca rezultat un „hybris” al conştientului – sau o „inflaţie de conştiinţă” –, termen pe care Jung îl ia cu împrumut de la Sfîntul Pavel. Omul cade în două greşeli : greşeala *materialistă*, pentru care Dumnezeu, dat fiind că nu are nici un loc în univers, nu există deloc ; şi eroarea *psihologistă*, pentru care Dumnezeu este o iluzie (Freud) care derivă din voinţa de putere sau din sexualitatea înlăturată. Iconoclasmul modern nu ştie în numele a ce distruge vechile valori (să ne amintim răspunsul generic al lui Freud : în numele „ştiinţei” sau al „încrederii în intelect”). Dacă cei pentru care „Dumnezeu a murit”, ca Nietzsche (şi Hegel, ar trebui să adăugăm), sînt în plină „inflaţie”, ce anume se întîmplă cu ceilalţi ? Aceştia ridică în continuare zei : „Factorul cel mai puternic, fără îndoială, şi drept urmare decisiv într-un psihic individual, constrînge la acea credinţă sau la acea frică, servilism sau devoţiune pe care un zeu le-ar putea pretinde de la om.” Aceasta înseamnă că omul este liber să-şi aleagă un Dumnezeu al său ? „… nu este defel cazul, deoarece se dovedeşte că fiecare are o dispoziţie animică, şi ea îi limitează peste măsură libertatea, o face chiar aproape iluzorie.

«Liberul arbitru» este o problemă de nepătruns nu numai din punct de vedere filozofic, ci şi în practică, deoarece rareori se întîlneşte cineva care să nu fie în mare măsură, ba chiar în măsură precumpănitoare, dominat de înclinaţii, obişnuinţe, impulsuri, prejudecăţi, resentimente şi de orice complex posibil." „Sclavia şi obsesia sînt simptome. Întotdeauna există deci în suflet ceva care îşi aproprie şi care limitează sau suprimă libertatea morală." Nu ar trebui să se spună : „*Eu am* tendinţa sau obişnuinţa sau resentimentul", ci „Tendinţa – sau obişnuinţa, sau resentimentul – *mă are* pe mine". Dar poate omul să retragă într-adevăr toate proiecţiile din lume ? „Fiecare Eu uman este mult prea mic, iar creierul său prea neputincios pentru a-şi putea incorpora fără remanenţe toate aceste proiecţii după ce le-a retras din lume. «Eul» şi «creierul» se transformă în ţăndări (ceea ce psihiatria denumeşte cu termenul de schizofrenie)."

Care este datoria psihanalizei faţă de religie ? Ea nu se adresează acelor *beati possidentes*, „fericiţi posesori" ai credinţei, care, de altfel, nu vor putea fi întotdeauna de acord cu presupoziţiile ei ; ci „acelei multitudini pentru care lumina s-a stins, misterul s-a prăbuşit, iar Dumnezeu a murit. Pentru aproape toţi aceştia nu mai există întoarcere, iar ei nici nu ştiu exact dacă drumul întoarcerii ar fi cel mai bun. Pentru *înţelegerea* faptelor religioase nu există astăzi cu siguranţă alt drum de acces decît psihologia, motiv pentru care eu mă străduiesc să topesc forme de gîndire rigidizate din punct de vedere istoric şi să le retopesc în formă de intuiţie a experienţei imediate".

Dar, s-ar putea spune, dacă este adevărat că în vise revine un simbolism uitat care se definea în trecut drept „religios", această întoarcere la un mod depăşit de gîndire nu este oare ceea ce Freud ar defini o „regresie" ? „După mine", afirmă Jung, „procesul în chestiune nu ar trebui

considerat o simplă regresie, ceea ce nu ar însemna decît constatarea unei stări morbide. Sînt înclinat să interpretez aparenta întoarcere la psihologia mandalică drept continuarea unui proces evolutiv al spiritului care a apărut la începutul Evului Mediu, poate chiar înainte, în primele timpuri ale creştinismului." Pentru Jung, este vorba de reapariţia, în epoca noastră, a unei stări psihologice care evidenţia la începutul evului nostru mişcările gnostice împotriva cărora a trebuit să lupte creştinismul, concluzie formulată înaintea lui Jung şi de Hans Jonas (cf. recenzia mea la cartea sa *Lo Gnosticismo* – traducerea italiană a volumului *The Gnostic Religion* din 1958 –, *Aevum*, 49, 1975, pp. 5-6). Ajunşi aici, să ne întoarcem la conceptul de „arhetip", care explică posibilitatea psihicului de a reproduce simboluri din trecutul speciei. Arhetipul este o „posibilitate formală de a reproduce aceleaşi idei sau măcar idei asemănătoare", „o proprietate structurală sau o precondiţie a psihicului legată într-un fel de activitatea creierului". Cu afirmaţii de acest fel, psihologia profunzimilor nu ajunge cumva la metafizică? Nicidecum: „Datorită acestor concepte, noi nu stabilim un adevăr metafizic. Ajungem doar să afirmăm că mintea funcţionează într-un anume chip." Dovezile întregului discurs al lui Jung se află în „simbolurile create de inconştient. Acestea constituie singurul lucru în stare să convingă spiritul critic al omului modern. Ele sînt, din punct de vedere subiectiv, *convingătoare* pentru motive foarte vechi. Ele ne copleşesc, în sensul latinescului *convincere* care înseamnă «a repurta o victorie» şi «a persuada»".

3) Eseul lui Wittgenstein, urmat de un amplu studiu final al lui J. Bouveresse, este traducerea acelor *Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough"* apărute în 1967 în revista *Synthèse*. Primele însemnări ale lui Wittgenstein datează

din 19 iunie 1931, în vreme ce ultimele au fost scrise după 1936, poate chiar după 1948. Problema antropologiei a fost aşadar pentru el de un interes constant.

Însemnările lui Wittgenstein sînt de o modernitate tulburătoare, în domeniul antropologic, pentru vremea în care au fost scrise. Poziţia lui este, dacă vrem, foarte aproape de cea a lui Jung, însă numai dacă cei doi mari autori sînt înclinaţi, ca să spunem aşa, spre un numitor comun. Jung este un psiholog şi foloseşte vocabularul psihologiei analitice formate de el pentru a da o consistenţă „tehnică” disciplinei sale. Wittgenstein în schimb notează reflecţii filozofice disparate din care este greu să ajungi la un tot, şi cu atît mai greu să compari acest tot cu un tot de alt tip. Un numitor comun între cei doi poate există ; nu aş ezita să-l îndrept pe cititor spre diferite opere teoretice ale lui M. Eliade, poate nu atît spre *Tratatul de istorie a religiilor* cît spre *Mitul eternei reîntoarceri* şi spre *Mit şi realitate.*

Cum am semnalat mai sus, Frazer este un evoluţionist şi un apologet al civilizaţiei occidentale sau, mai bine spus, al civilizaţiei engleze a timpului său. Cu greu îi putem înţelege răbdarea cu care a studiat materialele religioase ale unor popoare aşa-zise „primitive”, materiale pe care el le considera simplă superstiţie şi nebunie. Poate că ceea ce a constituit „centrul” personalităţii sale, ceea ce i-a permis să-şi ducă înainte uriaşa lui operă a fost tocmai această ură împotriva reprezentărilor religioase ale „primitivilor”, laolaltă cu încrederea oarbă în valorile luminoase ale ştiinţei timpului său. Deşi a fost încă activ în secolul XX, Frazer aparţine plenar secolului al XIX-lea, aşa cum, de pildă, un pictor ca Pisanello aparţine goticului tîrziu, deşi a trăit în plină Renaştere. Însă pentru moda culturală de ieri şi de astăzi, Frazer constituia una dintre autorităţile cele mai înalte. Nimeni nu ar fi îndrăznit să spună : „Frazer este

ridicol”, pentru că în fond Frazer a fost un mare om de ştiinţă. Dar Wittgenstein îndrăzneşte să spună mult mai mult: „Frazer este mult mai sălbatic decît majoritatea sălbaticilor săi, pentru că aceştia nu ar putea să fie atît de departe de înţelegerea unui fapt spiritual pe cît este un englez din secolul XX. Explicaţiile *sale* despre obiceiurile primitive sînt mult mai grosolane decît sensul acelor obiceiuri.” Pentru Wittgenstein, omul zilelor noastre nu este nici mai puţin „sălbatic”, nici mai puţin superstiţios decît „sălbaticii” lui Frazer. El nu face decît să înlocuiască o superstiţie cu altă superstiţie, o prejudecată cu altă prejudecată. Să fim iertaţi dacă traducem acest gînd în termenii lui Jung: omul modern a fost constrîns de către ştiinţă să-şi retragă proiecţiile religioase din lumea înconjurătoare. Rezultatul este că le-a investit în alte lucruri, care nu sînt defel religioase: cărţi, jurnale, zvonuri, pălăvrăgeli. Hölderlin remarca în secolul al XVIII-lea că veacul său fusese „buchstabengenau und allbarmherzig”, însă apoi a dispărut şi „infinita compasiune”…

În realitate, sînt oare aceşti „sălbatici” atît de stupizi pe cît îi vede Frazer? Chiar nu înţeleg că fenomenele se repetă, că acelaşi soare apare în fiecare zi? Afirmă Wittgenstein: „Dacă ei («sălbaticii») ar aşterne în scris cunoaşterea lor despre natură, aceasta nu s-ar deosebi *în mod fundamental* de a noastră. Numai *magia* lor e diferită.” Cu alte cuvinte, nu putem spune că „sălbaticii” au o orientare exclusiv magică faţă de lume. Ei produc, dimpotrivă, unelte, demonstrează o cunoaştere foarte bună a succesiunii fenomenelor naturale şi înţelegerea raporturilor de cauzalitate din natură. Folosesc însă o magie diferită de a noastră. În realitate, nu cumva avem noi o orientare magică în raport cu lumea? Ba da, răspunde Wittgenstein: „Dacă sînt furios dintr-un oarecare motiv, mi se poate întîmpla să lovesc în pămînt sau

într-un pom cu bastonul etc. Făcînd aşa, nu cred însă că vina ar avea-o pămîntul sau că lovindu-l va folosi la ceva. «Mi-am vărsat mînia.» Şi toate riturile fac parte din această specie. Aceste acţiuni pot fi numite acţiuni instinctive." Este numai o aluzie, dar gîndul te duce la analizele profunde ale lui Portmann şi Neumann privind analogiile dintre riturile animale şi riturile umane şi poate şi la ceea ce spune Konrad Lorenz despre riturile animale: „În vreme ce... este evident că la om acest ritual este produsul tradiţiei istorice a unui popor, la început este mai puţin evident că şi la animal el derivă din evoluţia filogenetică a unor comportamente ereditare înnăscute" (*L'annello del Re Salomone*, 1975, Milano, pp. 26). Astfel de *acţiuni instinctive* sau rituri nu pot fi niciodată *inventate*. Ele „necesită o bază infinit mai întinsă pentru a supravieţui. Dacă aş vrea să inventez o sărbătoare, aceasta ar dispărea curînd sau ar fi modificată în aşa fel încît să corespundă unei înclinaţii generale a oamenilor." Cu alte cuvinte, Wittgenstein formulează aici o teorie foarte asemănătoare cu aceea a lui Jung. Există *capacităţi structurante* în om, determinate de obişnuirea sa filogenetică cu exercitarea unor acţiuni instinctive tot mai ritualizate. Aceste capacităţi structurante pot fi numite şi „arhetipuri". Şi Wittgenstein este mai degrabă înclinat să admită geneza paralelă a unor obiceiuri diferite: „Toate aceste obiceiuri *diverse* demonstrează că nu e vorba de o derivaţie a unuia din altul, ci de un spirit comun. Şi cineva ar putea să-şi inventeze (să-şi creeze cu imaginaţia) toate aceste ceremonii. Iar spiritul care îl va face să inventeze este tocmai spiritul lor comun."

Care este eroarea capitală a lui Frazer şi a oamenilor de ştiinţă asemenea lui? „Modul în care Frazer reprezintă concepţiile magice şi religioase ale oamenilor nu este satisfăcător deoarece el le face să apară drept *erori*. Oare Augustin

făcea o eroare cînd îl invoca pe Dumnezeu la fiecare pagină din *Confesiuni*? Dar, se poate spune, dacă Augustin nu greşeşte, greşeşte atunci sfîntul budist, sau oricare altul a cărui religie exprimă concepţii cu totul diferite. De fapt, *nici unul* dintre ei nu greşea, afară doar de cazul cînd enunţa o teorie."

Obiceiurile şi tradiţiile „primitivilor" aparţin unei profunde necesităţi omeneşti, faptului că „omul este un animal ceremonial". Frazer „ar fi putut să înţeleagă… că şi în noi ceva tinde spre modul de comportament al sălbaticilor", că în cazul unor obiceiuri neclare şi ciudate „acest caracter profund şi sinistru nu se înţelege de la sine dacă nu cunoaştem decît istoria acţiunii exterioare. *Noi* sîntem cei care reproiectăm această lumină sinistră de la o experienţă în chiar adîncul nostru". Wittgenstein reformulează aici întreaga teorie a lui Jung despre „proiecţii", la care ne-am referit pe scurt mai sus. Omul modern este moştenitorul „primitivului": „În limbajul nostru s-a depozitat o întreagă mitologie." „În filozofia de astăzi regăsim toate teoriile infantile, însă fără acel aspect captivant propriu a ceea ce este infantil."

Deşi termenul este discreditat, sîntem convinşi că am urmărit, în cele trei cărţi despre care am vorbit mai sus, o *evoluţie* a gîndirii psihologice şi filozofice, o evoluţie care indică şi o puternică îndepărtare de moştenirea şi de presupoziţiile iluministe ale civilizaţiei noastre. Nu are importanţă că puţini sînt cei care abia pot să noteze valoarea incalculabilă a acestor mutaţii, mutaţii pe care cultura, ca întotdeauna, se străduie din greu să le înregistreze. Deoarece cultura, ca şi psihicul uman, nu-şi poate retrage imediat propriile proiecţii din lumea înconjurătoare, suferă devenind inoperantă.

Traducere din italiană de Claudia Dumitriu

SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione (1927)*, Coll. „Biblioteca Boringheri/4”, 95 pp., Boringheri, Torino, 1975.

CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e Religione*, Coll. „Humana Civiltas/11”, 156 pp., Ed. di Comunità, Milano, 1966, ed. a III-a.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Note sul „Ramo d'oro” di Frazer*, Coll. „Piccola Biblioteca Adelphi/31”, 92 pp., Adelphi, Milano, 1975.

Renaşterea, Reforma şi iraţionalul

Cînd m-am angajat să scriu un amplu studiu erudit despre opera lui Hans Peter Duerr, am început prin a-l citi pe Feyerabend cu ochii cuiva care tocmai terminase lucrul la o carte despre „iraţionalitate” (eros şi magie)[1] în timpul Renaşterii. Iată de ce mă simt îndreptăţit să amîn analiza lui Duerr şi să mă lansez într-un fel de comentariu marginal asupra cîtorva chestiuni privitoare la Renaştere şi Reformă în lucrările lui Feyerabend.

Mai întîi, şi pentru că intenţionez să supun tezele lui Feyerabend privind trecerea de la Renaştere la Reformă unei critici ample, trebuie să mărturisesc că i-am citit cărţile cu multă plăcere. Nu încape îndoială, am fost şocat, poate nu mai puţin decît H.P. Duerr însuşi[2], auzind despre ciudatul entuziasm al lui Feyerabend faţă de capacitatea statului de a interveni în mersul ştiinţei[3]. Iar faptul că Feyerabend a ales situaţia medicinei în China de astăzi spre a sugera că puterea ar fi capabilă să facă uneori cîţiva paşi împotriva imperialismului perspectivei occidentale asupra ştiinţei m-ar lăsa indiferent dacă n-aş şti, din altă sursă[4] care cu siguranţă nu i-a scăpat lui Feyerabend, că tolerarea medicinei tradiţionale pare să fie singura trăsătură „permisivă” a puterii în China, cel puţin în epoca Mao.

Cu toate acestea, Feyerabend foloseşte aici un al doilea exemplu spre a demonstra că politica ar putea interfera în mod fericit cu ştiinţa, un exemplu care mă interesează mult mai mult, fiindcă are legătură cu apariţia ştiinţei occidentale moderne în Anglia secolului al XVII-lea.

Pornind de la excelenta lucrare a lui Robert K. Merton[5], Feyerabend susţine că puritanismul trebuie lăudat pentru că a forţat trecerea de la perspectiva renascentistă asupra ştiinţei la viziunea modernă asupra acesteia.

Pentru un cititor care nu e familiarizat cu cartea lui R.K. Merton, ar fi poate util să prezint aici esenţa argumentelor autorului. Merton, un discipol al lui George Sarton care era impresionat de *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* a lui Max Weber, a studiat atent societatea Angliei secolului al XVII-lea şi a ajuns la următoarea concluzie : că în acea perioadă a existat o puternică *deplasare a intereselor vocaţionale* spre profesiunile ştiinţifice ; că această deplasare semnificativă a fost produsă de aspectele practice ale ideologiei puritane ; că un alt factor decisiv în determinarea alegerii unor profesiuni tehnice şi ştiinţifice a fost războiul.

Max Weber afirma că analiza sociologică ar trebui să fie independentă de orice judecăţi de valoare. Biografii săi au arătat că, în realitate, resentimentul faţă de puritanism şi educaţia puritană nu-i era străin nici lui Max Weber[6]. Dimpotrivă, Merton e mai degrabă înclinat să vadă în puritanism factorul *decisiv* care conduce la apariţia ştiinţei moderne. Asta înseamnă că Merton trebuie calificat, fără nici un dubiu, drept partizan al progresului ştiinţific. Cu toate acestea, el nu este şi un partizan al ideii de progres *raţional* (nu aparţine – şi nici nu ar putea aparţine – şcolii popperiene), de vreme ce consideră că tocmai o cauză complet iraţională (puritanismul) e răspunzătoare pentru progres (apariţia ştiinţei occidentale).

Dacă Feyerabend ar adopta doar această poziţie, am putea remarca de îndată o anumită contradicţie între atitudinea sa fundamentală faţă de ştiinţa occidentală şi preţuirea pe care o manifestă aici faţă de apariţia ştiinţei occidentale sub presiunea puritană. Totuşi, Feyerabend ar putea uşor să

riposteze – *retorica nu este cu siguranţă punctul lui slab* – că apariţia ştiinţei occidentale reprezintă o îmbunătăţire în contextul său istoric, ceea ce nu înseamnă că *imperialismul* ştiinţific occidental încurajează toate posibilităţile dezvoltării umane. Aşadar, a fost bună înlocuirea aristotelismului şi magiei cu o nouă concepţie despre ştiinţă ; dar a fost o greşeală că această înlocuire a dus la completa *excludere* a oricărei viziuni anterioare despre lume. Aici vine celebra afirmaţie a lui Feyerabend, *totul merge*, care stimulează pozitiv antropologia culturală ca fiind capabilă să descopere alternative ce sînt, pe plan epistemologic, la fel de relevante ca şi viziunea occidentală asupra omului. Aceasta este problematica din operele lui Feyerabend care l-a inspirat pe H.P. Duerr în remarcabila sa lucrare *Traumzeit*[7].

Însă Feyerabend nu pare să folosească puritanismul ca pe un simplu exemplu privind oportunitatea istorică a unei intervenţii a statului în chestiunile ştiinţifice. El pare mai curînd că aprobă această intervenţie, ceea ce, repet, e cu atît mai straniu cu cît Feyerabend însuşi ar fi înclinat să exalte virtuţile epistemologice ale magiei.

Îngăduiţi-mi să explic aici pe scurt paradoxul „iraţionalităţii”. Pentru un reprezentant al filozofiei dialectice, nu era nici un paradox : a face nişte paşi raţionali spre iraţional îmbunătăţeşte conceptul de raţionalitate, lucru care înseamnă că ceea ce era înainte „raţional” devine „iraţional”. Contrariul este adevărat, dar numai cu precizări suplimentare. Feyerabend însuşi dă dovadă de o lipsă de precizie terminologică mai curînd ciudată : foloseşte uneori cuvîntul „raţional” în accepţie restrictivă, popperiană, şi deci cuvîntul „iraţional” ca o etichetă pentru propria sa poziţie ; alteori vorbeşte despre o nouă raţionalitate către care tinde, o raţionalitate menită să integreze mai multe experienţe considerate anterior iraţionale şi, ca atare, să transfere în domeniul iraţionalului

conceptul restrictiv, popperian, de raţionalitate. Simt că sînt complet de acord cu Feyerabend. Consider doar că Feyerabend însuşi încă nu-şi dă seama care ar putea fi implicaţiile istorice ale atitudinii sale. Intenţionez să prezint cîteva dintre ele, pe baza trecerii de la Renaştere la timpurile moderne.

Cred că nimeni nu a subliniat faptul că o schimbare în perspectiva ştiinţifică este, în primul rînd, o schimbare a *imaginaţiei* umane. Schimbarea treptată survenită în procesul imaginativ este singurul fenomen care înfăptuieşte şi dă seama de orice transformare semnificativă în perspectiva asupra omului şi a naturii. Tiparele renascentiste ale imaginaţiei, pe lîngă faptul că sînt impresionante ca atare, n-au evidenţiat nici o deficienţă internă ; ştiinţele Renaşterii (astrologia, magia, medicina, chiar şi alchimia) erau puternice şi sănătoase. Ca dovadă că lucrurile ar fi stat exact invers sînt de obicei citate sute de locuri spre a arăta că literaţii Renaşterii nu aveau decît dispreţ pentru ştiinţele oculte. Am analizat în altă parte aceste dovezi[8] şi am ajuns la concluzia că, de pildă, pe baza acestui raţionament, unul dintre cei mai mari adversari ai ştiinţelor oculte ar fi trebuit să fie Giordano Bruno, de vreme ce, ca dramaturg, îşi exprimă dispreţul faţă de alchimişti, peripateticieni şi tot soiul de alte lighioane credule. Totuşi, fapt e că Giordano Bruno era el însuşi, fără îndoială, cel mai mare magician al Renaşterii (în orice caz, cel mai genial). A deduce din mărturiile literare că Renaşterea, în ansamblul ei, îşi dispreţuia propriile ştiinţe e totuna cu a-l judeca pe Socrate numai pe baza pieselor lui Aristofan.

Un al doilea raţionament care tinde să indice că exista o tendinţă internă, raţională, spre progres în ştiinţa Renaşterii sună de obicei după cum urmează : ştiinţele Renaşterii erau lipsite de orice *valoare de întrebuinţare* ; practic, ele nu funcţionau. Mă tem că un istoric corect ar trebui să arate

aici că valorile Renaşterii funcţionau de fapt foarte bine în cadrul contextului lor mental. Nu exista nici o necesitate internă a „progresului".

Asta nu înseamnă că n-a existat nici o schimbare internă în cadrul acestor idei şi valori care au rămas constante din Antichitate pînă în Renaştere. Nicolaus Cusanus a formulat ideea unui univers infinit, Copernic – ideea pitagoreică a unui univers heliostatic, Bruno a conceput un sistem solar heliocentric în interiorul unui univers infinit. Dar toate erau nişte schimbări *interne*, care nu aveau nimic de a face cu „ştiinţa modernă". Ştiinţa modernă a apărut printr-o transformare semnificativă a imaginaţiei, un proces încununat de succes în secolul al XVIII-lea.

Ştiinţa Renaşterii a fost un proces *fantasmatic*. Era întemeiată pe conceptul de *fantasmă*, „imagine" produsă de un sintetizator intern de senzaţii şi percepţii localizat în inima omenească (*sensus interior*, *sensus communis*, în tradiţia aristotelică). Procesul cunoaşterii nu era posibil decît în măsura în care atît datele senzoriale, cît şi mesajele sufletului nemuritor erau transformate în fantasme, în imagini, pe ecranul interior al inimii. Aceasta a dus, de pildă, la remarcabila şi eficienta *Art of Memory* descrisă cu strălucită erudiţie de Frances A. Yates[9]. Această Artă a Memoriei, al cărei ultim mare maestru a fost Giordano Bruno, avea totodată numeroase legături cu Cabala şi misticismul, pe de o parte, şi, pe de altă parte, servea ca un fel de educaţie fundamentală pentru toţi practicanţii magiei.

În magistrala ei analiză a controverselor din jurul Artei Memoriei a lui Bruno în Anglia, Frances Yates arată că puritanii erau şocaţi de ideea că practicanţii Artei Memoriei nu numai că plăsmuiau *idoli* în interiorul fantasmei lor, dovedindu-se astfel tocmai buni să fie acuzaţi de *idolatrie*, ci erau sfătuiţi chiar *să îngăduie în fantasma lor idoli lascivi*

de femei (goale)! Frances Yates o considera drept o exagerare puritană; am reuşit să demonstrăm însă că Giordano Bruno recomanda *cu adevărat* tuturor practicanţilor folosirea unor fantasme încărcate erotic, menite să funcţioneze ca un stimulent al forţei lor imaginative. Arta Memoriei, cu siguranţă una dintre cele mai minunate ştiinţe ale Renaşterii, nu a dispărut potrivit legilor „raţionale" ale „progresului", ci conform impulsului inexplicabil al unui grup istoric (puritanii) de a exercita o puternică cenzură asupra imaginaţiei umane, potrivit principiilor exprimate într-o carte foarte iraţională (Biblia).

Ştiinţa demonstrează astfel o tendinţă de a se dezvolta nu conform unui „progres raţional" abstract, ci conform unei evoluţii capricioase, „iraţionale". Acest proces trebuie în întregime comparat cu conceptul de „hazard" al lui Jacques Monod. Ştim, de pildă, că o muscă apteră creată printr-o mutaţie nu e capabilă să trăiască în condiţiile noastre de climă, fiindcă o asemenea muscă nu se poate apăra împotriva duşmanilor ei naturali şi, în plus, nu-şi poate procura hrana. Totuşi, se cunoaşte cazul unei insule foarte expuse vînturilor din Arhipelagul Galapagos unde a supravieţuit *doar* mutaţia apteră, musca „normală" fiind spulberată de un agent natural (vîntul). Tot astfel, nici o regulă a „progresului raţional" nu ar putea explica apariţia ştiinţei moderne; cu prilejul uriaşelor transformări suferite de speciile umane în perioada Reformei, ştiinţa modernă a fost musca apteră care a supravieţuit într-o climă în care „musca normală" (ştiinţa Renaşterii) a fost spulberată de un puternic adversar ideologic şi politic: puritanismul.

Consecinţa acestei analize istorice, căreia i-am dedicat o carte întreagă[10] – şi menţionez acest lucru numai ca să-i arăt cititorului că am fost în stare să argumentez în mod sistematic ceea ce în acest foarte mic eseu poate apărea ca o

hipersimplificare –, este că dezvoltarea ştiinţei moderne trebuie atribuită puritanismului, ca rezultat al modificării imaginaţiei umane. Alte consecinţe ale puritanismului trebuie căutate pe plan economic (capitalismul ca mod de existenţă în lume) şi pe plan militar (conceptul de competiţie militară văzută ca o problemă de dezvoltare tehnologică şi care însemna, la acea vreme, a-i împiedica pe turci să cucerească Europa). Dacă puritanismul este chiar factorul care a produs o asemenea dezvoltare semnificativă în istorie, atunci o *Reformă a ştiinţei nu trebuie căutată doar pe planul ştiinţei înseşi*. Asupra acestui punct sînt perfect de acord cu Feyerabend. Totuşi, scopul important pe care pare să-l urmărească Feyerabend nu e o simplă transformare ştiinţifică. Nu atîta vreme cît sîntem conştienţi că o asemenea transformare ar fi putut fi antrenată, de pildă, de o renaştere a puritanismului, sau de o formă a totalitarismului, ca în China sau în Uniunea Sovietică (cazul Lîsenko).

Nu ştiu dacă în zilele noastre este sau nu necesară o revoluţie ştiinţifică. Dar n-am nici o îndoială că o revoluţie în *istoria ştiinţei* nu e doar necesară, ci şi profund relevantă astăzi. O istorie a ştiinţei care să nu fie menită să arate „progresul raţional" al ştiinţei moderne înregistrat pînă la această dată, ci felul în care diversele ştiinţe au funcţionat (şi e neîndoielnic că *au funcţionat*!) în diferite contexte istorice. Iată lecţia pe care am învăţat-o de la Feyerabend, probabil că în ciuda lui Feyerabend însuşi, care nu pare să-şi dea seama de *adevăratele* implicaţii istorice ale tezelor sale.

Traducere din engleză de Mona Antohi

Note

1. I.P. Culianu, *1484. Éros et magie dans la pensée de la Renaissance*, Paris, în curs de publicare [cartea a apărut sub titlul *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984; vezi şi I.P. Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, trad. de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Bucureşti, Nemira, 1994, 1999 – n.tr.].
2. Vezi Hans Peter Duerr, „Zürcher Geschnetzeltes. Ein Interview mit Professor Feyerabend", în H.P. Duerr (ed.), *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, Frankfurt, 1980, pp. 178-183.
3. Vezi Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Londra, 1982 (prima ediţie, 1975), şi *Science in a free society*, Londra, 1982 (prima ediţie, 1978).
4. Vezi, de pildă, Thomas Geiger, „Die Angst, die bleibt. Ein kalter Blick auf China und eine Wandzeitung aus dem Pekinger Frühling", în *Unter dem Pflaster liegt der Strand. Zeitschrift für Kraut und Rüben*, ed. de Hans Peter Duerr, vol. 8, Berlin, 1981, pp. 101-120.
5. Robert K. Merton, *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England*, New York, 1970 (prima ediţie, 1938).
6. Vezi Introducerea lui H.H. Gerth şi C. Wright la volumul *From Max Weber. Essays in Sociology*, Londra, 1977 (prima ediţie, 1948).
7. H.P. Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt, 1980 (prima ediţie, 1978).
8. Vezi nota 1.
9. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago-Londra, 1972.
10. Şi mai multe articole, dintre care menţionez aici: „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 17, 1981, pp. 360–408; „La Magie de Giordano Bruno", în *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 49, 1983, pp. 279–301; „Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame leggiadre", în A. Audisio–R. Rinaldo (ed.), *Montagna e Letteratura*, Torino, 1983, pp. 71–75.

Feminin *versus* masculin. Mitul Sophiei şi originile feminismului

Fără îndoială, aşa cum spune Th.P. van Baaren, „religia este o funcţie a *culturii*” (Drijvers-Leertouwer, 1973, p. 160), deşi o delimitare de „*cultură*” ca fenomen care este în afara religiei dar o şi cuprinde s-ar putea să nu corespundă situaţiei actuale, în care religia *este* cultură, ca o expresie a unor factori atît ecologici (Harris, 1977 ; Lincoln, 1981), cît şi antropologici (sau chiar antropogonici) (Morin, 1973).

Acest principiu de bază al „grupului de la Groningen” a condus la o radicală reconsiderare a fenomenologiei religiei. Într-adevăr, dacă religia trebuie studiată mai ales în legătură cu acea cultură căreia îi este „funcţie”, atunci problema categoriilor şi modelelor nu mai are nici o importanţă. Sînt total de acord cu H.J.W. Drijvers şi L. Leertouwer care apreciază că „trebuie să se dezvolte o *metodă de comparaţie complet diferită* de aceea a fenomenologiei” (Drijvers--Leertouwer, 1973, p. 163). Această afirmaţie foarte clară este necesară, deoarece în articolul meu sînt obligat să mă ocup de materiale care cu greu ar putea trimite la o „origine comună” sau la [ideea unei] oarecare descendenţe. Totuşi, am numeroase motive să susţin că abordarea mea este strict istorică, avînd în vedere că ea se bazează pe *fapte* certe, deşi o perspectivă strict genetică nu le poate oferi o explicaţie validă. Aceste fapte trebuie tratate ca atare şi metodologia noastră nu trebuie să le evite dacă ele nu se potrivesc cu ea, ci ele trebuie să lărgească şi să modifice, dacă este necesar,

metodologia noastră. Deoarece, aşa cum afirmă H.J.W. Drijvers, „metoda istorică nu există ; există numai metode, folosite în disciplina istoriei potrivit cu problemele de la care pleacă cercetătorul şi subiectul la care lucrează" (Drijvers, 1973, p. 58).

I. Mitul Sophiei

Un subiect la care am început să lucrez cu mult timp în urmă este mitul Sophiei şi locul lui în diferite sisteme gnostice. Am descoperit că, exceptînd gnoza valentiniană (Stead, 1969), nu există un corpus de texte despre mitul Sophiei, lipsă a cercetării pe care acest articol, oricît de incomplet şi de imperfect ar fi, încearcă s-o îndrepte. Am descoperit de asemeni că mulţi dintre cercetătorii care s-au ocupat de acest mit au fost foarte interesaţi să-i determine originile (Bousset, 1907 ; Quispel, 1974 ; Schenke, 1962 ; Stead, 1969 ; MacRae, 1970 ; Rudolph, 1980), şi numai ocazional au dovedit o anumită preocupare pentru interpretarea lui, de obicei în termeni psihanalitici (Meslin, 1970 şi 1973 ; Pagels, 1979). Oricum, nimeni nu pare să fi notat faptul că situaţia de bază reflectată în mitul Sophiei – anume, aceea că responsabilitatea pentru deteriorarea condiţiei umane în lumea actuală este atribuită unui păcat originar şi „patimilor" ulterioare ale unei entităţi feminine – nu se limitează numai la gnosticism. Dimpotrivă, un asemenea mit, avînd analogii surprinzătoare cu mitul Sophiei, este foarte răspîndit şi dacă aleg numai cîteva exemple pentru demonstraţia mea nu o fac din pricină că aş duce lipsă de materiale.

Apariţia acestui mit în culturi foarte diferite nu trebuie tratată sumar ca fiind irelevantă pentru problema în chestiune. Din contra, ea pare să aparţină exact categoriei de probleme

de care istoricii şi antropologii care cred că „religia este o funcţie a *culturii*” ar trebui să fie foarte preocupaţi, deoarece soluţia acestei probleme poate să vină de la o comparaţie *culturală* transcenzînd simpla perspectivă genetică. Nu mai e nevoie să spun, o asemenea abordare a fost posibilă aici numai în linii cu totul generale, şi ea poate implica numai un număr restrîns de factori sociali şi antropologici. Acesta este motivul pentru care nu trebuie să aşteptăm o concluzie finală, pe lîngă faptul că mitul Sophiei şi paralelele lui par să indice că un anumit model de „feminism” apare în culturile arhaice şi are tendinţa să ia forme analoge în diferite medii.

1. Corpusul mitului Sophiei

Acest corpus, chiar dacă nu exhaustiv, este totuşi cel mai complet din cele stabilite pînă acum. Potrivit rolului acordat Sophiei în mitul gnostic, putem deosebi trei tipuri de mărturii : A. Mărturiile în care Sophia este o entitate căzută (de departe cele mai numeroase şi mai reprezentative) ; B. Mărturiile în care Sophia este în mod exclusiv cel mai înalt eon al Tatălui inscrutabil ; C. Mărturiile în care Sophia este înlocuită de o entitate masculină, numită Logos.

A. Sophia ca entitate căzută

a. Mărturii de la ereziologi

Numele Sophia nu apare în gnoza lui Simon Magul. Cu toate acestea, aici trebuie căutată sursa imediată a mitului Sophiei.

Potrivit lui Irineu (I 23, 2), Ennoia (Mama-a-Tot) Tatălui (Puterea Supremă), emanată de acesta din urmă, „a coborît în regiunile inferioare şi a generat îngeri şi puteri datorită

cărora… a fost făcută şi această lume. După ce i-a generat, ei au luat-o însă prizonieră, din invidie, deoarece nu doreau să fie consideraţi vlăstare ale altcuiva. El însuşi (Simon) le era lor complet necunoscut, deşi Ennoia lui era ţinută în robie de către puterile şi îngerii emişi de ea ; iar ei au supus-o la felurite forme de umilinţă ca s-o împiedice să se întoarcă înapoi la Tatăl ei. Pînă acolo au mers, încît ea a fost închisă într-un trup omenesc vreme de secole şi a migrat dintr-un trup de femeie în altul, ca şi cum s-ar fi mutat dintr-un recipient în altul." După ce a fost Elena din Troia, „ea a ajuns în cele din urmă într-un bordel" (după trad. Haardt-Hendry, în Haardt, 1971, p. 33). Simon vine pentru a o răscumpăra şi o salvează. (Să notăm că însoţitoarea lui Simon era îndreptăţită să poarte, ca entitate spirituală, titlurile de Mamă şi de Fecioară, deşi pentru moment era prostituată ; să notăm şi că întreaga poveste nu era extraordinară în contextul elenistic, întrucît tradiţia referitoare la transmigraţiile lui Pitagora îi atribuia de obicei acestuia o reîncarnare ca „frumoasa prostituată Alco".)

Aceeaşi doctrină, potrivit lui Irineu (I 23, 5), a fost preluată de Menandru, succesorul lui Simon.

În sistemele gnostice pe care le cunoaştem prin intermediul ereziologilor, mitul Sophiei apare, pe lîngă gnoza lui Valentin, în gnoza barbelognosticilor lui Irineu (I 29, 4), la ofiţii lui Irineu (I 30, 3-4) şi în *Cartea lui Baruh* a lui Iustin Gnosticul, potrivit lui Ipolit (V 26, 19-21), care este însă numai o variantă a mitului original.

Informaţia dată de Irineu cu privire la barbelognostici se baza pe *Apocryphon Johannis* (Till, 1955, p. 33 ; Giversen, 1963, p. 282), rămas în patru versiuni copte, dintre care una face parte din *Papyrus Berolinensis* 8502 (BG) (Till, 1955, pp. 78-195), iar celelalte trei se află în manuscrisele găsite la Nag Hammadi (Krause-Labib, 1962) : codex II, 1

(Giversen, 1963 ; F. Wisse, în Robinson, 1977, pp. 98-116), III, 1 şi IV, 1 (vezi şi Krause-Labib, 1962).

Însemnarea lui Irineu sună după cum urmează (I 29,4 Harvey ; şi *apud* Giversen, 1963, p. 284) :

> Deinde ex primo angelo (qui adstat Monogeni) emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam, et Prunicum vocant. Hunc igitur videntem reliqua omnia conjugationem habentia, se autem sine conjugatione, quaesisse cui adunaretur : et cum non inveniret, asseverabat et extendebatur, et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire conjugem. Et non inveniens, exsiliit taediata quoque, quoniam sine bona voluntate patris impetum fecerat. Post deinde simplicitate et benignitate acta generavit opus, in quo erat ignorantia et audacia. Hoc autem opus ejus esse Proarchontem (Protarchontem) dicunt, fabricatorem conditionis hujus : virtutem autem magnam abstulisse eum a matre narrant, et abstitisse abea in inferiora, et fecisse firmamentum coeli, in quo et habitare dicunt eum. Et cum sit ignorantia, fecisse eas quae sunt sub eo potestates, et angelos, et firmamenta, et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum eum Authadiae, generasse Kakian, Zelon, et Phthonum, et Erinnyn, et Epithymiam. Generatis autem his, mater Sophia contristata refugit, et in altiora secessit et fit deorsum numerantibus octonatio. Illa igitur secedente, se solum opinnatum esse, et propter hoc dixisse : Ego sum Deus zelator et praeter me nemo est. Et hi quidem talia mentiuntur.

Avînd în vedere acest text deosebit de important, am socotit necesar să-l citez aici în întregime. În el, Sophia, numită şi Prunicos, nume care poate fi tradus prin „Lasciva”, un indiciu al dorinţei ei sexuale, este lipsită de *syzygos*. De aceea, îşi caută *syzygos* în straturile mai joase ale universului şi, ruşinîndu-se de fapta ei, dă naştere singură Pro(t)archonului unei Hebdomade inferioare. Protarchonul, care are drept *syzygos* pe propria sa Înfumurare (Authadia),

generează o serie de vicii. Sophia fuge de această creaţie lipsită de ordine şi se retrage în Ogdoadă, adică deasupra Hebdomadei.

În relatarea lui Irineu despre doctrina aşa-numiţilor ofiţi, Sophia este o „putere-de-stînga", provenind dintr-o scurgere de lumină din partea stîngă a Mamei celor Vii, care nu a putut să depoziteze în sine întreaga masă de lumină fecundantă provenită de la Tatăl a Toate şi de la Fiul său (I 30, 1-2). Sophia mai este numită Stînga, Prunicos şi Mascul-Femelă. Ea coboară pe apele nemişcate, le pune în mişcare, şi ia din ele un corp apos (adică material). Îngreunată de materie, ea încearcă să scape de ape, însă nu reuşeşte. Se întinde ca un acoperămînt şi formează cu corpul ei cerul vizibil (Haardt, 1971, p. 77). După aceea, rămîne o vreme sub cer, însă în cele din urmă scapă de corpul ei apos (numit şi Femeie) şi se urcă deasupra cerului. Se spune că a avut un fiu, Ialdabaoth (al cărui nume, potrivit lui Giversen, 1963, p. 200, este redat în mod corect sub forma coptă Altabathô, găsită în NH II 67, 29; 71, 36; 72, 12 şi care derivă din ebraicul *el-ta bôth*, „Dumnezeu al dorinţelor" sau al „poftelor nestăvilite"), care a generat alţi şase arhonţi (Iren. I 30, 3-5). Această Hebdomadă corespunde celor şapte planete (*ib.*, I 30, 9). Sophia ajută constant omenirea împotriva Conducătorilor din cer, nescăpînd nici o ocazie de a-i înşela (*ib.*, 30, 6-7, 9-10). Totuşi, nefiind în stare să pună capăt tiraniei Fiului ei, o cheamă în ajutor pe Mama ei din ceruri, iar aceasta îl face pe Crist (fratele Sophiei, „puterea-de--dreapta" ce urcase la Pleroma) să coboare; el devine *syzygo*s al Sophiei şi salvează omenirea prin Isus Cristos (*ib.*, 30, 12-30).

Potrivit *Cărţii lui Baruh* a lui Iustin Gnosticul, scriere reluată pe scurt de Ipolit (V 26, 1-37), o entitate feminină numită Eden, similară ca funcţii cu Sophia, este părăsită de

soţul ei Elohim, Tatăl Creaţiei, care urcă împreună cu îngerii săi la Tatăl inscrutabil şi stă la dreapta celui de-al doilea principiu masculin, numit Binele. Acest divorţ primordial dintre Elohim şi Eden are repercusiuni cosmice, pentru că Eden, care este din acel moment singură supraveghetoare a creaţiei, chinuie *pneuma* lui Elohim din om cu ajutorul îngerilor Babel (Afrodita) şi Naas. Afrodita provoacă „printre oameni adultere şi divorţuri”, iar Naas chinuie „Pneuma lui Elohim cu tot felul de pedepse, ca astfel să-l pedepsească pe Elohim prin Pneuma, (deoarece) el a rupt înţelegerea de căsătorie încheiată de el şi şi-a părăsit soţia” (*ib.*, 20-21, după trad. Haardt-Hendry).

Cele mai ample dovezi aduse de ereziologi în legătură cu mitul Sophiei aparţin gnozei valentiniene. Cum acestea au fost studiate temeinic de G.C. Stead (Stead, 1969), nu le acordăm aici o cercetare mai atentă. Ele sînt reprezentate de rezumatele făcute de Irineu (I 1, 1-8. 4), păstrate în versiune grecească la Epifaniu (*Panarion*, 31), la Ipolit (V 29-36), şi în fragmente rămase de la Theodot, valentinian din Răsărit, păstrate de Clement din Alexandria. În ceea ce priveşte fragmentele din Heracleon, păstrate de Origen în comentariul său la Evanghelia lui Ioan, ele aparţin unui alt grup de mărturii (vezi mai jos, secţiunea C).

Irineu şi Ipolit folosesc două surse ale mitului valentinian, cunoscute în general ca A şi B : Irineu preferă A, ţinînd uneori seama şi de B (29, 2.3) ; Ipolit preferă B, folosind A în cîteva locuri (22, 2 ; 29, 3 ; 30, 4 ; 31, 3). „În ambele versiuni, Sophia încalcă legea acţionînd cu trufie fără perechea ei ; în versiunea A, doreşte să pătrundă misterele care înconjoară puterea supremă, o încercare care se dovedeşte aproape fatală ; în versiunea B, încearcă să imite puterea creatoare a Tatălui generînd fără perechea ei, astfel încît o creatură neîmplinită apare. În versiunea A, episodul

următor are ca protagonist gîndul vinovat al Sophiei, acum respins de ea şi într-un anume fel personificat ; în versiunea B, există *ektroma*, urmaşul diform, pentru că nu are tată, al Sophiei. Ar trebui poate ca la acest punct să notăm că versiunea B seamănă cu mitul barbeliot unde Ialdabaoth este urmaşul fără tată al Sophiei, în vreme ce versiunea A sugerează mitul ofit unde o a doua putere feminină provine din prima, prin fragmentarea personalităţii ei – ca să spunem aşa – cînd nu este în stare să îndure excesul de lumină" (Stead, 1969, p. 78). Mai departe, potrivit lui Stead, A presupune o origine de tip „pitagoreic", în vreme ce B a mai fost influenţată de Filon din Alexandria (Stead, 1969, pp. 79-80). Cu toate acestea, „atît A cît şi B reprezintă dezvoltări tîrzii ale învăţăturii valentiniene care sînt mult mai complexe decît sistemul lui Valentin însuşi" (*ibid.*, p. 81). G.C. Stead a încercat să refacă evoluţia mitului Sophiei în gîndirea valentiniană (*ib.*, pp. 96-103), întîmpinînd totuşi dificultăţi serioase. Potrivit lui, Valentin, ca şi discipolul său Ptolemeu, au fost numai marginal influenţaţi de dualism, pe care ei încearcă de fapt să-l ocolească. În doctrina originală a lui Valentin, Sophia era o entitate nedecăzută, un Spirit-pereche a lui Dumnezeu (*ib.*, pp. 87, 103). De aici s-a dezvoltat teoria unei Sophii inferioare „care a căzut din starea binecuvîntată, dar a fost vindecată printr-o intervenţie divină" (*ib.*, p. 103). „În cele din urmă, conceptul unei Sophii perfecte a fost abandonat, iar istoriile despre o Sophia superioară şi una inferioară s-au asimilat reciproc, aşa încît şi-au pierdut orice caracter distinctiv, cu excepţia faptului că diferenţa dintre ele a servit mai tîrziu la sporirea contrastului dintre cer şi pămînt" (*ib.*, p. 103).

Această concepţie evoluţionistă încearcă să simplifice încurcătura valentiniană în care, aşa cum a remarcat foarte bine C.G. Stead, există cinci concepţii distincte despre

Sophia: „1. Sophia ca pereche perfectă a lui Dumnezeu; 2. Sophia ca sursă principală a materiei, a răului şi a morţii; 3. Sophia care cade şi părăseşte lumea cerească, dar este iertată şi repusă în drepturi; 4. Sophia care păcătuieşte şi este iertată, fără să părăsească Pleroma; 5. Sophia inferioară, care rămîne în afara Pleromei, dar este iertată şi aşteaptă să fie repusă în drepturi" (*ib.*, p. 93).

Aşa cum vom vedea mai departe, aceste cinci concepţii apar în textele gnostice originale, de unde s-au inspirat valentinienii – fără nici o îndoială. În acest caz, preferinţa pentru o versiune sau alta a mitului Sophiei devine o problemă de alegere între poziţii diferite, o concepţie care este în mod evident incompatibilă cu orice reconstrucţie evoluţionistă a gîndirii valentiniene. Valentinienii au meditat asupra unui sistem gnostic dat, reprezentat, printre alte tratate, de *Apocryphon Johannis*. Respingerea, înlăturarea sau, dimpotrivă, sublinierea unor presupuneri dualiste din diferite sisteme gnostice de bază era o problemă de interpretare personală care nu trebuie transformată într-o succesiune cronologică. În cadrul şcolii valentiniene, poziţia diferiţilor gînditori, mergînd de la suspendarea temporară a dualismului pînă la admiterea lui totală, pare a fi determinată de preocuparea personală a fiecărui autor (potrivit şi cu şcoala din care făcea parte) de a păstra sau nu legătura cu *Grosskirche*. Această preocupare pare a fi jucat un rol mult mai important în şcoala italiană, în acord cu învăţătura lui Valentin însuşi. Totuşi, (ultimele) sisteme valentiniene, descrise de Irineu şi Ipolit, ca şi de mărturiile şcolii din Anatolia, nu au ezitat să pună în pericol relaţia cu creştinii majoritari. Legat de faptul dacă dialogul cu *Grosskirche* trebuia sau nu menţinut, gnoza valentiniană a cunoscut un proces care cu greu poate fi caracterizat drept o evoluţie, fiind mai degrabă

o modificare contextuală rezultată din admiterea mai amplă sau mai redusă, în diferite ramuri valentiniene, a doctrinelor fundamentale preexistente din gnosticism.

b. Mărturii gnostice originale

Dintre mărturiile gnostice originale în limbă coptă, două merită o atenţie deosebită : *Apocryphon Johannis*, pe care s-a bazat însemnarea lui Irineu despre barbelognostici, şi primele două cărţi din *Pistis Sophia* din codexul Askew. Ultima este aproape în întregime dedicată istoriei căderii şi repunerii în drepturi a Sophiei.

Am spus mai sus că *Apocryphon Johannis* a ajuns pînă la noi în patru versiuni, două lungi (NH II,1 şi IV,1) şi două scurte (BG 2 şi NH III,1), toate însă concordante în mare măsură între ele. Cu excepţia cîtorva inconsecvenţe de vocabular, mitul Sophiei este prezentat în toate cele patru versiuni în termeni identici :

> Însă (δεα̧) Sophia (σο;ια̧α) a Epinoiei (εςπια̧νοια), fiind un eon (αιςωα̧ν), a conceput o gîndire din ea însăşi, cu invizibilele Enthymesis (εςνθυα̧μεσιϡ) şi Prognosis (προα̧γνωσιϡ) ale spiritului. Ar vrea să dezvăluie o imagine despre ea însăşi fără /voinţa/ spiritului (πνευ~μα), deşi el nu aprobă (εθςδο῀ει~ν) acest lucru şi /fără/ partenerul ei şi fără gîndul lui. Dar (δεα̧), gîndit acest lucru fără (χωρια̧ϡ) voinţa spiritului (πνευ~μα) şi fără ştirea partenerului ei, ea l-a adus pe lume. Dar (δεα̧), din cauza puterii de neînvins din ea, gîndul ei nu a rămas fără rezultat (αςργοα̧ϡ) şi un lucru imperfect s-a arătat din ea, şi era diferit de înfăţişarea ei deoarece ea l-a creat fără partenerul ei, şi nu avea nici o asemănare cu speranţa mamei, ci avea o altă înfăţişare (μορ;ηα̧) (NH II 1, pp. 57, 25-28, 7 Giversen).

Acest dragon avînd un chip de leu, numit Ialdabaoth (sau, ca în mai multe locuri din NH II, 1, Altabathô : cf. Giversen, 1963, p. 200), este Primul Arhonte, demiurgul

lumii inferioare. Împreună cu propriul său Non-Sens (αςποα̣νοια) (cf. BG 2, p. 118 Till; NH III 1, 15, pp. 9-16 Krause-Labib), Primul Arhonte generează douăsprezece *exousiai* (εςξουσια̣αι) şi şapte *kosmokratores*, Conducători ai Universului, care sînt Hebdomada planetară şi au drept *syzygiai* şapte atribute ale lui Dumnezeu din Vechiul Testament (cf. BG 2, pp. 124-8 Till etc.). Numărul total al αςγγελια̣α este 360 (cf. BG 2,39, pp. 14-15 Till etc.). La acest punct Sophia, care a încercat să-şi ascundă de eoni copilul avorton, îşi dă seama de consecinţa greşelii ei şi, plină de mîhnire, începe să rătăcească de colo-colo (NH II,1, pp. 61, 14 Giversen) şi se căieşte (μετανοει~ν).

Această căinţă a Sophiei constituie subiectul principal al primelor două cărţi din care este alcătuit tratatul copt *Pistis Sophia* din codexul Askew. *Terminus post quem* pentru acest tratat este prima jumătate a secolului al III-lea p.C., deoarece *Pistis Sophia* cuprinde cinci dintre *Odele lui Solomon*, iar H.J.W. Drijvers demonstrează că aceste *Ode*, al căror substrat îl constituie o polemică anti-marcionită, au fost scrise în siriacă la începutul celui de al III-lea secol (Drijvers, 1978).

Drama cosmică şi repunerea în drepturi a Sophiei alcătuiesc nucleul învăţăturilor din *Pistis Sophia*. Textul, care poate fi numit pe bună dreptate un amestec, se bazează pe o cosmologie brută şi primitivă. Deoarece autorii acelei *heirmarmene* rele a omului sînt *kosmokratores*, salvarea este văzută ca un proces ce întrerupe regularitatea mişcărilor făcute de conducătorii cereşti. Această concepţie despre salvare presupune o polemică vie împotriva astrologiei.

Istoria căderii şi reîmplinirii Sophiei este prezentată în termeni într-adevăr neobişnuiţi. De la bun început, Pistis Sophia este instalată *în afara* Pleromei alcătuite din douăzeci şi patru de emanaţii de Lumină şi, în acelaşi timp, *deasupra* celor doisprezece eoni conduşi de arhonţii marelui tiran

(τυᾳραννοϡ) Adamas, care reprezintă evident cele douăsprezece semne ale zodiacului. Astfel, Sophia locuieşte în cel de al treisprezecelea eon, sub hotarul Pleromei şi deasupra locurilor aparţinînd lui Adamas (PS cap. 29, p. 25 Schmidt-Till). Nu numai arhonţii o urăsc, dar şi τριδυᾳναμοϡ (Tripla Putere) Authades, care locuieşte în al treisprezecelea eon. Ca s-o păgubească pe Sophia şi să o lipsească de lumina ei, Authades emană o forţă cu chip de leu şi, din ϋλη a acestei forţe, emană multe alte προβολαιᾳ care sînt υᾳλι῍οιᾳ. Pe ultimele le trimite în diferiţi τοᾳποι ai Haosului. Aruncînd o privire în jos, Pistis Sophia vede lumina forţei leontocefale, şi crede că este chiar un trimis al Pleromei. Fără a-i cere voie lui *syzygos* al ei, coboară către această lumină înşelătoare crezînd că, dacă ar reuşi s-o incorporeze, ar putea să facă din ea un eon de lumină pe care să-l folosească drept vehicul ca să urce în Pleromă. Numai că se întîmplă altceva : cel care înghite puterea de lumină a Sophiei este leontocefalul, a cărui materie excretată devine în haos un arhonte cu faţă de leu, numit Ialdabaoth. Corpul acestuia este alcătuit din foc şi întuneric (PS cap. 31, p. 28 Schmidt-Till). Lipsită de lumina ei, Pistis Sophia rămâne foarte slăbită şi, căindu-se de mai multe ori, cheamă Pleroma ca s-o ajute în nenorocire. Pentru a o salva pe Pistis Sophia de toţi urmăritorii ei, eonul Crist este trimis în cele din urmă de către Pleromă.

Mitul căderii Sophiei apare în mai multe tratate gnostice copte descoperite la Nag Hammadi, deşi arareori într-o formă completă.

În mitul *Ipostaza Arhonţilor* (II 94, 4-8, trad. Bullard, în Robinson, 1977, p. 157), unde apar mai multe personaje feminine – Incoruptibilitatea, Femeia Spirituală a Mamei celor Vii, Femeia Carnală sau Eva, Norea şi Zoe – se spune că Pistis Sophia „a dorit că creeze ceva, singură, fără

perechea ei”. Ea este şi mama lui Zoe (II 95, 6 sq), şi cea care supraveghează viaţa şi dreptatea în lumea inferioară (II 96, 1-4).

În tratatul din Codex II 5, care a primit titlul *Despre originea lumii*, Pistis Sophia este de asemenea considerată răspunzătoare pentru a-l fi creat pe demiurgul Ialdabaoth, cel cu „înfăţişare de leu” (100,8, trad. Bethge-Wintermute, în Robinson, 1977, p. 163).

În *Al Doilea Tratat al Marelui Seth* (VII 2), eonul Sophia este numit „tîrfă” (50, 28), un termen ce nu poate fi explicat fără a ne referi la felul ei de a fi „lasciv” (care reprezintă traducerea cea mai probabilă a grecescului *prounikos*), ceea ce, ca atare, este motiv de degenerescenţă înlăuntrul Pleromei. Acest lucru poate să explice şi apariţia în biblioteca gnostică (?) de la Nag Hammadi a unui text de tipul lui *Bronte, Mintea Perfectă* (VI, 2), care este probabil o aretologie (povestire de lucruri minunate) a lui Isis şi nu are nimic gnostic în el. Cu toate acestea, un cititor gnostic ar fi putut s-o recunoască cu uşurinţă pe Sophia în acea Bronte care pretinde a fi în acelaşi timp „tîrfa şi sfînta” (13,19, trad. MacRae, în Robinson, 1977, p. 271). În *Al Doilea Tratat al Marelui Seth* nu există o explicaţie clară a căderii Sophiei, cu excepţia faptului că ea a acţionat fără să consulte Pleroma şi astfel produsul strădaniei ei era perisabil (VII, 50, 26sq). Cu toate acestea, cînd au văzut faptele Mîntuitorului, unii dintre arhonţi s-au lăsat convinşi de Sophia să părăsească lumea inferioară guvernată de Cosmocrator (cf. *Cartea lui Baruh* a lui Iustin Gnosticul, citată mai sus). Motivul arhonţilor care se căiesc este un motiv obişnuit în gnosticism. De pildă, în *Ipostaza Arhonţilor* (II 95, 13sq), cel care părăseşte Materia este Sabaot, ca să se alăture Sophiei şi fiicei sale, Zoe. Totuşi, în *Al Doilea tratat al Marelui Seth* se spune că aceşti arhonţi erau deopotrivă

de ignoranţi, deoarece credeau că Sophia era Puterea Supremă din Pleroma (VII 52, 34). De fapt, Puterea Supremă este masculină şi nu feminină, este un Tată şi nu o Mamă. Nu este neuzual în textele gnostice să se insiste asupra superiorităţii principiului masculin faţă de cel feminin: „feminitatea a existat, însă nu a fost de la început" (*Prima Apocalipsă a lui Iacov*, V 24, 29, trad. Schoedel, în Robinson, 1977, p. 243).

Scrisoarea lui Petru către Filip (VIII 2) relatează căderea Sophiei în termeni duri: „Cînd nesupunerea şi nebunia mamei au apărut fără ordinul maiestăţii Tatălui, ea a dorit să-i răscoale pe eoni. Iar cînd a vorbit, Authades (Trufia) /a urmat/. Şi cînd a lăsat în urmă o parte, Authades a prins-o şi aceasta a devenit o deficienţă" (135,12sq, trad. Wisse, în Robinson, 1977, p. 396). Oamenii sînt cei „care au suferit din cauza păcatului mamei" (139, 23).

În *Gîndirea lui Norea* (IX 2), deficienţa îi este atribuită lui Norea; în calitate de entitate feminină care apare şi în alte părţi în tratatele gnostice, ea poate fi identificată în acest caz cu Sophia.

În *O expunere valentiniană* (IX 2), text care nu are cum să aparţină şcolii lui Heracleon, aşa cum pretinde E.H. Pagels (în Robinson, 1977, p. 435), deoarece înlocuirea Sophiei cu Logosul era fundamentală la Heracleon, mitul Sophiei nu poate fi clar refăcut din pricina textului de tot lacunar de la pagina 32.

B. Sophia ca eon superior

Cel puţin într-una din mărturiile copte, *Sophia lui Isus Cristos*, ajunsă la noi în patru versiuni (NH III,3 şi 4; V, 1; BG 8502, 3), dintre care două (III, 3 şi V, 1) au titlul de *Eugnostos Preafericitul* şi diferă puţin de celelalte două, Sophia este văzută în exclusivitate ca un eon superior, un *syzygos* al Bărbatului, care este prima emanaţie a Propatorului,

Tatăl inscrutabil. Se spune că gnostici sînt doar aceia care nu invocă pur şi simplu un Tată ca *arché* a Tot, ci un *Urvater* (Propator), care este *anarchos*, fără de început (Till, 1955, pp. 222-223). Aceasta reprezintă o motivaţie transcendentală extrem de interesantă a „anarhismului" gnostic.

Deşi textul din *Sophia (Înţelepciunea) lui Isus Cristos* conţine mai multe aluzii la greşeala unei femei (de exemplu BG 8502, 118, 15-16 în Till, 1955, pp. 276-277), aceasta este probabil Eva şi nu Sophia care este o *Urmutter*, Mama a Tot, πρωτογενεατειρα (Till, 1955, p. 238), numită şi αςγααπη. Ipostaza Sophiei este însă dublă, deoarece ea este deopotrivă închipuită ca *syzygos* a[l] Bărbatului şi ca mamă a Fiului Bărbatului (Eugnostos III 77, trad. Parrot în Robinson, 1977, p. 214a), şi ca *syzygos* a[l] Fiului Bărbatului (*ib.*, p. 218a; cf. *Sophia*, *ib.*, pp. 214b şi 218b). *Eugnostos* merge şi mai departe, atribuind numele de Sophia părţilor feminine ale celor şase androgini generaţi de *syzygos* a[l] Fiului Bărbatului: Sophia Atotştiutoarea, Sophia Mama a Tot, Sophia Atotnăscătoarea, Sophia Prima Născătoare, Sophia Iubire, Sophia Credinţă (Pistis Sophia) (*ib.*, p. 218a). Există astfel opt Sophii unite cu principiile masculine, în sizigii perfecte. Potrivit atît lui *Eugnostos* cît şi *Sophiei* (*ib.*, p. 223), Sophia perechea Bărbatului mai este numită şi Tăcere, ceea ce ne aminteşte de eonul valentinian *Sigé*.

Sophia lui Isus Cristos conţine o aluzie la venirea la existenţă a demiurgului lumii inferioare, cel care se proclamă singur Atotputernic (*ib.*, pp. 219b-220b). Numele de Sophia apare şi în legătură cu acest episod, dar ea nu are, în mod clar în text, nici o responsabilitate pentru căderea demiurgului.

Mama a Tot poate să fie şi ea prezentată, în tratatele gnostice care aparţin acelui tip de speculaţii foarte dezvoltat la sethienii lui Ipolit, ca o fiinţă androgină la care caracterul

feminin este, totuşi, predominant : „Sînt androgin, (sînt şi Mamă şi) Tată deoarece (mă împerechez) cu mine însumi. (Mă împerechez) cu mine însumi (şi cu cei care mă iubesc), (şi) numai prin mine Totul (rămîne neclintit). Eu sînt Pîntecele (care dă formă) la Tot, dînd naştere luminii care (străluceşte în) splendoare. Sînt Eonul care (va veni, eu sînt) împlinirea Totului, adică Me(iroth)ea, slavă a Mamei" (*Protennoia Trimorphe* XIII 45, trad. Turner, în Robinson, 1977, p. 467). *Protennoia Trimorfică* pare să aparţină şi ea acelor tratate în care Protennoia-Barbelo este văzută în exclusivitate ca o entitate feminină superioară.

Cu toate acestea, o versiune sethiană a *căderii* Sophiei este păstrată în *Parafraza lui Sêem* (VIII, 1), mai precis în povestea despre cum Derdekeas Mîntuitorul a suscitat formele universului din pîntecele cosmic :

> Şi i-am spus ei : „Să iasă sămînţa şi puterea din tine pe pămînt". Şi ea a ascultat de voinţa Spiritului, căci ar fi putut să dea greş. Şi cînd formele ei au revenit, ele şi-au frecat reciproc limbile ; s-au împerecheat ; au produs vînturi şi demoni şi puterea care este forma focului şi Întunericul şi Spiritul. Însă forma care a rămas singură a scos din ea bestia. *Ea nu s-a împerecheat, ci a fost aceea care s-a frecat singură*. Şi a produs un vînt care avea o putere din foc şi Întuneric şi Spirit (VII 21, trad. Wisse, în Robinson, 1977, pp. 317-318).

Gnosticismul – şi nu numai cel valentinian – abundă în exemple în care entităţile feminine sînt văzute atît ca importante ipostaze ale Pleromei (de pildă, Mama celor Vii) cît şi ca principii inferioare care au provocat devoluţia Pleromei şi au dus la apariţia lumii inferioare. Deosebirea este foarte limpede în *Prima Apocalipsă a lui Iacov* (V,3) :

> Însă trebuie să chem cunoaşterea nepieritoare, care este Sophia care este Tatăl (şi) care este mama lui Ahamot. Ahamot nu are tată şi nici pereche masculină, dar ea este femeie

dintr-o femeie. Te-a rodit pe tine fără bărbat, deoarece era singură, (şi) fără să ştie că (trăia datorită) mamei sale, deoarece credea că numai ea singură exista (35, trad. Schoedel, în Robinson, 1977, p. 246).

Acelaşi contrast între o Sophia superioară (Ehamot) şi o Sophia inferioară (Ehmot) apare în *Evanghelia lui Filip* (II, 3) :

Ehamot este un lucru, şi Ehmot altul. Ehamot este doar Înţelepciunea, dar Ehmot este Înţelepciunea morţii care numai ea singură cunoaşte moartea, care este numită „mica Înţelepciune" (60, trad. Isenberg, în Robinson, 1977, p. 136).

Aceeaşi reduplicare a ipostazei feminine este evidentă şi în sistemele barbelognostice, unde Barbelo este imaginea Tatălui inscrutabil (de pildă, *Apocryphon Johannis*, BG 8502, 27, 11-13, în Till, 1955, p. 94), şi unde Sophia este eonul cel mai de jos, care aparţine de cea de a patra şi ultimă Mare Lumină, guvernat de îngerul Elêlêth. Fiind lascivă, ea gîndeşte fără permisiunea lui *syzygos* al ei şi îl produce pe Ialdabaoth (Till, 1955, pp. 114-116).

Reduplicarea fiinţelor feminine are un caracter sistematic în unele tratate gnostice, precum în *Ipostaza Arhonţilor* (II 4). Poate faptul că două relatări despre creaţie, a doua dintre ele fiind clar barbeliotă, se află amestecate în acest text, să explice de ce numărul de entităţi feminine este aici atît de mare. În prima parte a tratatului, opoziţiile principale implică Femeia Spirituală *versus* Femeia carnală şi pe Eva *versus* Norea. În a doua parte, sînt implicate trei entităţi feminine : Spiritul-Fecioară (παρθενι`οηv πνευ~μα), care este de obicei numele lui Barbelo (cf. Till, 1955, p. 94), Sophia-Pistis, care a dus la apariţia lumii inferioare, şi Zoe, fiica Sophiei. Atît Norea cît şi Zoe joacă un rol pozitiv în istoria mîntuirii, deşi sînt fiicele unor fiinţe feminine supuse

greşelii. Cele două serii de personaje sînt perfect simetrice şi îşi reprezintă dublul reciproc în diferite planuri. Pe planul spiritual, Sophia este antiteza Fecioarei Spiritului, în timp ce Zoe este într-un fel refacerea mamei ei, Sophia, la o stare dinainte de greşeală ; pe planul creaţiei, Femeia Carnală (Eva) este umbra şi antiteza Femeii Spirituale, în vreme ce Norea este cea care contribuie la eliberarea omenirii de Conducătorii Nedreptăţii.

C. Sophia înlocuită de Logos

În *Comentariul* său *la Ioan* (II 14, în Ioan I 3), Origen îi atribuie lui Heracleon, un învăţător aparţinînd şcolii valentiniene de Apus, ideea că lumea inferioară a fost creată *prin* Logos (τοῃν διοςυϛ~) şi nu *de către* Logos (ους τοῃν ας; ς ου~ϛ ης υϛ; ς ουϛ). De fapt, cel care a creat lumea inferioară este Demiurgul, însă cel care l-a provocat s-o facă a fost Logosul. Într-un pasaj relatat cuvînt cu cuvînt de către Origen, Heracleon spune că Logosul i-a format pe oamenii spirituali ̓̀αταῃ τμῃν γεᾳνεσιν (Orig. II 21), sădind în ei seminţele provenite de la Pleroma. Fapt suficient ca să înţelegem, de la această sursă de mare încredere, că Heracleon a înlocuit, în mitul valentinian al creaţiei, entitatea Sophia cu entitatea Logos. Cazul lui Heracleon a fost unic în istoria gnosticismului. Unicitatea sa a fost de curînd confirmată de faptul că o astfel de doctrină despre Logos apare numai într-un singur tratat dintre cele de la Nag Hammadi, *Tractatus tripartitus* (I 5), care a fost pe drept cuvînt atribuit fie lui Heracleon în persoană, fie – lucru încă mai probabil – şcolii sale.

Autorul lucrării *Tractatus tripartitus* este extrem de grijuliu s-o absolve pe Logos-Sophia de orice vină, deşi acest rezultat nu poate fi evident obţinut fără nişte contradicţii interne. El pretinde că Logosul a acţionat datorită *liberului arbitru*

(I 75, 35), o afirmaţie care cu greu putea fi concepută înainte de Origen, cu atît mai mult cu cît liberul arbitru al Logosului are o paralelă în αυςτεξουᾳσιον ale origenienelor νοι~, liberul lor arbitru fiind de fapt cel care le-a determinat căderea (Crouzel, în Bianchi-Crouzel, 1981, pp. 47-8). S-a spus că doctrina lui Origen este condiţionată „par le désir de donner une réponse philosophique aux présupposés cosmogoniques des gnostiques pour sauver à tout prix le libre arbitre"* (*Documento finale*, în Bianchi-Crouzel, 1981, p. 305). În măsura în care este implicat *Tractatus tripartitus*, putem spune mai curînd că el este „conditionné par le désir de donner une réponse *gnostique* aux présupposés *philosophiques* des *chrétiens*"**. Aceasta pare să implice faptul că doctrina liberului arbitru exista înainte de Origen şi că *Tractatus tripartitus* izvorăşte din preocuparea profundă de a întîlni doctrina într-un punct unde să nu mai existe contradicţie între gnosticism şi *Grosskirche*. De fapt, *Tractatus tripartitus* este tot atît de creştin pe cît era Origen de gnostic.

„Intenţia Logosului era ceva bun", afirmă *Tractatus tripartitus* (76, 3-4, trad. Atridge-Pagels, în Robinson, 1977, p. 68). Totuşi, acest eon a fost ultimul din Pleromă „şi era de vîrstă fragedă", adică lipsit de experienţă. „Aşadar, nu este bine să criticăm mişcarea care este Logosul, dar este bine să vorbim despre mişcarea Logosului, pentru că ea este o cauză a unui sistem care a fost destinat să ia fiinţă" (77, 6sq). Dacă Logosul a dat greş în încercarea sa de „a înţelege ceea ce este de neînţeles" la Tată, acest lucru se întîmplă pentru că el era programat să dea greş, pentru ca

* „... de dorinţa de a da un răspuns filozofic ipotezelor cosmogonice ale gnosticilor pentru a salva cu orice preţ liberul arbitru" (n. tr.).

** „... condiţionat de dorinţa de a da un răspuns *gnostic* ipotezelor *filozofice* ale *creştinilor*" (n. tr.).

lumea inferioară să ia fiinţă. Aceasta este de fapt o concepţie platoniciană despre cădere şi poate fi atribuită numai unui gnostic care dorea în acelaşi timp să fie pe placul lui *Grosskirche* şi să menţină mitul gnostic în aproape totalitatea lui. Logosul a preluat aventurile Sophiei şi, fiind respins de Limită, a produs deficienţa „deoarece nu era în stare să suporte vederea luminii, ci se uita în adînc şi se îndoia. Aşadar, s-a produs o împărţire extrem de dureroasă şi o respingere din pricina propriei sale îndoieli de sine şi împărţiri, uitări şi necunoaşteri de sine şi de ceea ce este” (77, 18sq).

J. Zandee a demonstrat că apariţia Logosului în locul Sophiei în *Tractatus tripartitus* poate fi explicată ca o opţiune între două posibile traduceri greceşti ale cuvîntului ebraic ḤKMH, Înţelepciune (Zandee, 1967). De fapt, în Filon, cuvîntul ḤKMH este tradus şi cu σο;ιᾳα şi cu λοᾳγο῭ .

G.C. Stead a arătat că o ramură a valentinismului a suferit influenţa lui Filon (Stead, 1969, pp. 79-80). Se poate afirma însă că alegerea Logosului făcută de Heracleon, în locul Sophiei, nu are nici o legătură nici cu ebraicul ḤKMH şi nici cu Filon. Origen relatează că Heracleon a comentat Evanghelia lui Ioan, fapt ce este suficient pentru a explica de ce a menţinut Logosul în sistemul său şi a înlăturat eonul gnostic obişnuit, Sophia. În ceea ce priveşte acum *Tractatus tripartitus*, acest tratat gnostic merge atît de departe încît se întîlneşte cu doctrina aşa-numitei *Grosskirche*, aşa că ar fi inutil să cercetăm originea eonului Logos – care este pur şi simplu Logosul din Evanghelia lui Ioan, căruia i s-au atribuit trăsăturile eonului gnostic Sophia. *Tractatus tripartitus* este o parte din gnoză foarte complicată care nu mai poate fi definită nici ca gnostică, dar nici creştină. Totuşi, nici creştinii, nici neoplatonicienii, la rîndul lor, nu pot să rezolve contradicţia în care intră fără să ezite *Tractatus tripartitus* : dacă Logosul acţionează datorită liberului arbitru, atunci el

este singurul răspunzător de existenţa lumii inferioare, însă aceasta rămîne un produs arbitrar şi defectuos al căderii Logosului. Dacă însă această cădere a Logosului fusese deja prevăzută şi programată de către Tată, atunci lumea nu mai este o creaţie arbitrară, iar liberul arbitru al Logosului devine absurd. Acum, o lume care este rea şi bună în acelaşi timp a fost creată datorită liberului arbitru al unei entităţi, fără ca răspunderea superiorilor săi să fie implicată, în timp ce superiorii ştiau, totuşi, că acest lucru se va întîmpla şi chiar doreau ca el să se întîmple – iată o situaţie juridică supărătoare, în care însă orice judecător nepărtinitor va susţine că superiorii sînt răspunzători din punct de vedere *moral* de crearea lumii. La urma urmelor, gnosticii înşişi erau din punct de vedere logic mai coerenţi cînd presupuneau că această lume *nu trebuia să fie*, dar Sophia a făcut-o să fie. Astfel, putem într-adevăr să ne îndoim că Tatăl inscrutabil era atotputernic şi omniscient, dar nu-l putem învinui de faptul că această lume există.

2. *Originea mitului Sophiei*

Consider că interpretarea lui Bousset privind personajul Sophiei din mitul gnostic este paradigmatică pentru *religionsgeschichtliche Schule* în ansamblul ei. Bousset crede că Sophia-Barbelo (pe care el o interpretează ca o corupţie a lui παρθεᾳνος) este un dublu al Marii Mame din Orientul Apropiat, cunoscută sub numele de Ishtar, Attargatis, Cybele, Anaitis (Anahita), Astarte etc. (Bousset, 1907, p. 26). Evident, această afirmaţie generală nu ţine seama de existenţa Sophiei inferioare, pe care Bousset o pune în legătură cu o doctrină astrologică babiloniană cu nuanţe iraniene (Bousset, 1907, p. 43 ; pentru o critică a acestei teorii, vezi Culianu, 1982).

După cel de al doilea război mondial, a căpătat o importanţă mare teoria referitoare la o bază iudaică a mitului Sophiei, şi aşa a rămas pînă în ziua de astăzi. Gilles Quispel a fost printre primii cercetători care au afirmat că Sophia din gnoză, prezentă şi în gnoza lui Simon Magul sub numele de Ennoia, nu era altceva decît ḤKMH (Înţelepciunea) iudaică, aceea care, în Samaria, era concepută ca o putere cosmogonică (Quispel, 1974, p. 163). În articolul său *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition* (1953 ; citat aici după versiunea revizuită din 1974), Quispel încearcă o reconstrucţie îndrăzneaţă a evoluţiei mitului Sophiei. Forma „primitivă" a mitului iudaic gnostic a fost următoarea :

> Gott schafft aus dem Chaos die 7 Archonten durch Vermittlung seiner Chokma, der *humectatio luminis* oder Lichttau (Iren., I 30). Die Chokma wirft ihr *Eidolon*, ihr Schattenbild, auf die Urwasser des Tohuwabohu (Gen. 1, 2). Daraufhin bilden die Archonten die Welt und den Körper des Menschen, der auf der Erde wie ein Wurm kriecht. Die Chokma schenkt ihm den Geist* (Quispel, 1974, p. 178).

Mai tîrziu, Sophia este înlocuită, în funcţia ei cosmogonică, de un *anthropos*. Teodiceea gnostică, a cărei expresie este mitul Sophiei inferioare şi al căderii ei provocate de Eros, este explicată de Quispel drept un rezultat al speculaţiilor dualiste orfico-platoniciene (*ib.*, p. 191).

---

* „Dumnezeu îi creează din Haos pe cei şapte arhonţi prin intermediul ḤKMH-ei sale, acea *humectatio luminis* sau roua de lumină (Iren. I 30). ḤKMH îşi trimite *eidolon*-ul – imaginea sau umbra – peste apele primordiale ale lui tôhu-wa-bôhu (Gen. 1, 2). După exemplul acestei imagini, arhonţii construiesc lumea şi corpul omului, care se tîrăşte pe pămînt ca un vierme. ḤKMH îi acordă Spirit" (n. tr.).

Hans Martin Schenke a reluat şi a continuat teoria lui Quispel. Potrivit lui Schenke, ideea de reflectare a unei entităţi spirituale în apele inferioare, fundamentală în versiunea „primitivă”, după Quispel, a mitului gnostic, derivă din Geneza 1, 26 (Schenke, 1962, pp. 72 sq.). Schenke este de acord cu Quispel în privinţa faptului că rolul cosmogonic dat unui *anthropos* reprezintă o dezvoltare tîrzie în mitul gnostic (*ib*., p. 32). Schenke mai face o distincţie între sistemele gnostice în care apar doi *Urmenschen* (*Gott, Stammvater*) şi sistemele în care apar trei *Urmenschen* (*Gott, himmlischer Urmensch, Stammvater*) (*ib*., pp. 64-65).

În studiul său privind mărturiile iudaice şi gnostice, George W. MacRae ajunge la concluzia că există multe asemănări între ḤKMH din sursele iudaice şi Sophia din cosmogoniile sethiano-ofite. Cele mai importante analogii dintre cele două sînt : caracterul lor individualizat, contactul strîns cu zeul, lăcaşul în nori, identificarea cu Duhul Sfînt, rolul lor în a comunica oamenilor înţelepciune şi revelaţii, coborîrea în lumea oamenilor, înălţarea lor din nou în locuinţele cereşti, rolul în crearea şi sprijinirea lui Adam, identificarea lor cu viaţa sau cu arborele vieţii (MacRae, 1970, pp. 88-94). MacRae consideră totuşi că sursele iudaice nu pot da o explicaţie pentru căderea Sophiei.

După el, căderea Sophiei reprezintă o reinterpretare gnostică a căderii Evei din Biblie (*ib*., p. 99 ; Rudolph, 1980, pp. 227-228).

Ca să rezumăm : speculaţiile iudaice despre ḤKMH-Înţelepciune şi interpretările alegorice din Cartea Genezei oferă o explicaţie satisfăcătoare a Sophiei superioare din gnosticism şi a puterii ei creatoare. Totuşi, povestea gnostică despre căderea Sophiei nu primeşte o explicaţie verosimilă prin sursele iudaice, deşi o anumită contaminare cu căderea din Biblie provocată de Eva nu trebuie neglijată (Rudolph, 1980, p. 228).

3. Interpretări ale mitului Sophiei

Implicaţiile feministe ale mitului Sophiei din gnoză au fost analizate de Elaine H. Pagels în cartea ei deconcertantă (Pagels, 1979, pp. 54 sq.). Dna Pagels afirmă că existenţa divinităţii feminine superioare, Zeiţa Mamă, în gnosticism, este simetrică cu rolul important atribuit femeilor în comunitatea gnostică. Această afirmaţie este poate uşor pripită, deoarece adorarea Marii Zeiţe nu este incompatibilă cu formele cele mai patriarhale ale organizării sociale. Mai mult, tratatele gnostice înseşi par a fi foarte preocupate să evite înţelegerile greşite, insistînd asupra faptului că primul principiu a fost întotdeauna Tatăl a Tot. Dna Pagels neglijează şi faptul că tocmai căderea Sophiei, şi nu Sophia ca Mare Mamă, joacă un rol important în mitul gnostic. Este adevărat că Sophia inferioară îi ajută pe oameni împotriva propriului ei fiu care, fiind divinitatea din Vechiul Testament, este cu toată evidenţa un Tată. În acest caz, cea care trebuie să îndrepte o situaţie tulbure generată de figura Tatălui este tocmai figura mamei. Acest lucru nu trebuie totuşi să însemne că Sophia este perfectă, iar textele gostice previn uneori împotriva tentaţiei de a o considera pe Sophia drept divinitatea supremă.

Sophia este în esenţă un personaj ambiguu, o „tîrfă pocăită”, ca să folosim termenii gnostici autentici, ale cărei trăsături pozitive şi căinţă sinceră nu pot totuşi să acopere gravitatea culpei ei.

Dna Pagels a notat aspectele demne de interes ale scenariului fantasmatic din mitul gnostic şi a propus o abordare psihanalitică (*ib.*, p. 133). O asemenea abordare a fost deja făcută de Michel Meslin (Meslin, 1970, pp. 141-142 şi 1973, pp. 206-207).

Eros este cu siguranţă important în mitul Sophiei, cea numită „Lasciva”, reprezentată în versiunea sethiană printr-o formă care apare din pîntecele cosmic, o formă care fiind fără consort „nu s-a împerecheat, dar… a fost una care se freca singură” (VII 21). Singurătatea Sophiei este subliniată aici de alte trăsături care explică, în alte tratate, căderea ei : de exemplu, faptul că este cea mai tînără şi ultima dintre eoni, la periferia Pleromei, şi dorinţa ei de a-l cunoaşte pe Tatăl a Tot, faptul că gîndeşte fără permisiunea *syzygos*-ului său, aplecarea ei spontană spre abis sau îndreptarea ei greşită, de către arhonţi, care-o fac să se uite în jos în abis. Dintre aceste explicaţii date căderii Sophiei, Meslin o alege pe prima, ca fiind cea mai relevantă. Astfel, interpretarea freudiană a mitului Sophiei devine foarte evidentă şi convingătoare :

> Il apparaît clairement que ce mythe original repose sur une structure psychologique à phantasmes et qu'il est susceptible d'une transcription psychanalitique freudienne. Sophia a le complexe d'Electre. Elle est l'expression absolument directe de l'inconscient féminin. En voulant se fondre dans la personne du Père, elle manifeste un sentiment très profond de l'inceste. Elle a beau savoir qu'il ne faut pas, que cet amour désordonné ne peut conduire qu'à sa perte, elle sent que si cela était permis, un tel amour lui donnerait la plénitude de l'être"* (Meslin, 1973, pp. 206-207).

---

* „Este limpede că acest mit original se bazează pe o structură psihologică cu fantasme şi că este susceptibil de o transcriere psihanalitică freudiană. Sophia are complexul Electrei. Ea este expresia absolut directă a inconştientului feminin. Vrînd să se topească în persoana Tatălui, ea manifestă un sentiment foarte profund al incestului. În zadar ştie că nu este permis, că această dragoste dezordonată nu poate duce decît la pieirea ei, ea simte că dacă acest lucru ar fi îngăduit, o asemenea dragoste i-ar da plenitudinea existenţei” (n. tr.).

II. Mitul Sophiei ca problemă culturală

Se pare că toate problemele care privesc mitul Sophiei au fost puse şi rezolvate. S-ar putea să apară noi interpretări, dar nici una dintre ele nu se va depărta de la ipoteza de bază, adică aceea că mitul Sophiei este un mit gnostic *original*, avînd un fond după toate probabilităţile iudaic.

Există totuşi o problemă care nu a fost niciodată ridicată şi care poate fi cu adevărat crucială pentru cazul nostru. Este oare cu adevărat mitul Sophiei un mit gnostic original ? Chiar şi cei care subliniază originea lui iudaică mărturisesc că nu au putut găsi un mit ca acesta în iudaism. Pe de altă parte, pentru a-i determina originea, nu ne putem bizui nici pe mitologia Orientului Apropiat, nici pe mitologia greacă. În aceste condiţii, pare mai sigur să afirmăm că mitul Sophiei este la origine gnostic.

Un simplu rezumat al mitului Sophiei, luat din mediile gnostice, ne va arăta că lucrurile sînt mult mai complicate. Curentul principal al acelei gnoze care derivă din doctrina lui Simon din Samaria postulează că lumea inferioară, lumea omenească, a apărut din pricina greşelii unei entităţi feminine. Greşeala constă în *hybris*-ul unei femei şi este sau poate fi uşor caracterizată în termeni sexuali. De fapt, această femeie fie că nu are pereche, fie că acţionează fără permisiunea soţului ei, doreşte să ajungă mai aproape de tatăl ei decît permit regulile de familie în Pleromă, iar din comportamentul ei (care este precizat, în diferite versiuni ale mitului, ca fiind mai curînd *autoerotic* decît incestuos) se naşte un copil de parte bărbătească anormal, un avorton, considerat răspunzător de crearea lumii inferioare. Faţă de umanitate, mama demiurgului are o atitudine ambivalentă. Pe de o parte, dacă ea nu ar fi comis acest păcat primordial,

omenirea fie că nu ar fi existat defel, sau, dacă exista, n-ar fi cunoscut nenorocirea prezentă. Pe de altă parte, tocmai ea este aceea care conferă omenirii un prestigiu spiritual mai mare decît cel al demiurgului, şi îi ajută permanent pe oameni pentru a-i scăpa de puterea tiranică pe care o exercită demiurgul asupra lor. *In absoluto*, greşeala Sophiei ajunge la o încurcătură care necesită intervenţia Mîntuitorului ca să fie lămurită. Dar în relaţiile ei cu omenirea, vina ei este o *felix culpa*.

Cred că vina Sophiei poate fi definită ca o vină a *feminismului* : la început, ea se revolta împotriva *regimului* din lume instaurat de către tatăl ei, dar şi împotriva regulii potrivit căreia trebuie să ceară, în orice împrejurare, voie soţului ei ca să poată face ceva. (Acest lucru, evident, dacă are o pereche ; altminteri, ea poate neglija să aibă relaţii sexuale cu un partener, lucru şi mai rău, deoarece adoptă un comportament autoerotic). Cînd această primă revoltă se dovedeşte a fi fatală, ea se revoltă din nou împotriva propriului fiu şi ajută omenirea să scape de tirania acestuia.

Erau oare gnosticii feminişti ? Într-un fel, aceia dintre ei care se vor fi întrebat vreodată asupra originilor patriarhalismului ar fi putut să nutrească sentimente care ar putea fi definite drept „feministe". Acest lucru ţine de faptul că ei au respins Vechiul Testament, a cărui divinitate era bărbătească şi unde se spune că, după cădere, femeia a fost blestemată să fie supusă pentru totdeauna bărbatului (Gen. 3,16). Deoarece acest blestem este, potrivit gnosticilor, pronunţat de Demiurgul cel rău al lumii, este clar că *regimul* patriarhal, în care femeia era supusă bărbatului, nu este bun, raţionament care apare în *Apocryphon Johannis* (Till, 1955, p. 162).

Totuşi, problema noastră în acest articol nu este aceea de a determina dacă şi în ce măsură gnosticii erau „feminişti".

O dată ce am ajuns la concluzia că greşeala Sophiei poate fi definită într-un sens ca o revoltă „feministă” împotriva ordinii patriarhale a universului – care este şi ordinea corectă din Pleroma, dar şi ordinea greşită a Demiurgului lumii inferioare –, problema încă nerezolvată este dacă acest tip de greşeală este tipic şi original gnostic.

În medii culturale foarte diferite, mitul unui personaj feminin a cărui revoltă împotriva regulilor patriarhale este calificată în termeni sexuali, avînd ca prim rezultat atît căderea omului dintr-o stare fericită dar ignorantă cît şi originea culturii, apare foarte des. Cultura ca atare este văzută de obicei ca un proces ambivalent, care este în acelaşi timp un progres major în comparaţie cu condiţia naturală a omului, cît şi un rezultat nefericit, în măsura în care el nu ar fi fost necesar dacă această cădere nu ar fi alterat starea de fericire primitivă a omului.

Într-un articol mai vechi (acum în Culianu, 1981, pp.1-14), au fost analizate cîteva exemple ale acestui mit : mitul surorilor Wawilak din cultura murngin (Arnhem Land, Australia), mitul lui Muso Koroni din cultura bambara (Africa de Vest) şi mitul grec al Demetrei. De atunci, materialul privind cultura desana (indienii tukano care trăiesc în pădurile din teritoriul Vaupès, Columbia, Amazonul de Nord-Vest ; Reichel-Dolmatoff, 1971, pp. 30-32 ; 35-35 ; 73-75 ; 99-103) a confirmat presupunerea mea de bază, adică faptul că mitul unei transgresări de ordin sexual, făcute de o entitate feminină, ducînd atît la „căderea” omenirii cît şi la originea culturii, este bine cunoscut în medii culturale extrem de divergente. Nu am intenţia să-mi rezum aici opiniile despre această chestiune. Cred că un singur exemplu va fi suficient pentru a arăta că mitul Sophiei nu este nici tipic, nici original gnostic. Voi prezenta aici numai trăsăturile mai frapante ale mitului Muso Koroni din cultura bambara (Culianu, 1981, pp. 4-7).

Mitul creaţiei din cultura bambara începe cu o entitate impersonală masculină, numită Pemba sau Bemba, care se manifestă ca un pom de *balanza* (*Acacia albida*), iar apoi ca un trunchi (*pembele*). Ca *pembele*, Pemba generează pe „mica bătrînică albă la cap”, *Muso Koroni kundye*, care devine soţia lui. Muso Koroni dă naştere tuturor plantelor şi animalelor, care-l adoră pe Pemba ca pe creatorul lor (*Ngala*). Ea îl sădeşte pe Pemba în pămînt şi acesta devine din nou un arbore *balanza*, care este strămoşul tuturor arborilor şi al cărui frunziş formează un adăpost pentru omenire.

Omenirea nu este produsul lui Pemba, ci al lui Faro care, la vremea cînd Pemba era o entitate impersonală, era o vibraţie (*fãro*) ; ea i-a servit lui Pemba pentru a crea cerul, iar după aceea Faro a căzut pe pămînt sub formă de ploaie şi a devenit stăpînul elementului apă. Faro i-a făcut pe oameni nemuritori. Ei şi-au primit hrana din ceruri, datorită lui Teliko, stăpînul aerului şi paznicul apelor superioare ale lui Faro, care s-a dus pe pămînt şi a devenit supraveghetor al apelor inferioare, pe pămînt şi sub pămînt. În timpul anotimpului ploios, Teliko a trimis omenirii „un fel de pietre din al şaptelea cer, care conţineau nuci *karite, shi kolo*” (Dieterlen, 1951, p. 18). Pemba, creatorul tiranic, vrea ca toate femeile să aibă raporturi sexuale cu el, şi Muso Koroni devine geloasă. Aşa că ea îl trădează şi încetează să mai colaboreze în procesul creaţiei. „Aceasta a fost originea căderii ei, a inferiorităţii şi oboselii ei, deoarece arborele *balanza* a blestemat-o pentru trădare şi a alungat-o cînd a vrut să se întoarcă la el. Ea a ajuns atît de deprimată, atît de lipsită de speranţă, încît a fost cuprinsă de un soi de nebunie. A pornit prin ceruri, spaţiu, pămînt, de la vest la nord şi de la sud la est, sădind bucăţi de lemn în pămînt, aşa cum făcuse pentru Pemba, cu speranţa că şi ele vor deveni arbori *balanza*” (*ibid.*). Viaţa ei sexuală a devenit dezordonată

şi ea a produs primul sînge menstrual. Mai mult, a revelat omenirii „tot ceea ce învăţase de la Pemba şi care trebuia ţinut secret. Şi transmitea fiecărui obiect pe care-l atingea impuritatea pe care o căpătase din pricina trădării ei. Din cauza ei, pămîntul a ajuns impur, o trăsătură care s-a permanentizat” (*ibid.*).

Pemba şi Faro o urmăresc pe Muso Koroni. Faro o prinde şi încearcă să o facă supusă creatorului ei. „Dar ea a refuzat şi s-a declarat liberă. Astfel, dezordinea a intervenit în procesul de creaţie. Răul, nenorocul şi moartea au fost introduse de către ea în lume” (Dieterlen, 1951, p. 19). Totuşi, rolul lui Muso Koroni nu este total negativ. Ea i-a învăţat pe oameni limbajul şi agricultura. În ceea ce priveşte limbajul, chestiunea este din nou ambivalentă, pozitivă şi negativă în acelaşi timp. La începutul timpurilor, comunicarea era posibilă fără limbaj. Limbajul a fost necesar numai după căderea provocată de Muso Koroni (Culianu, 1981, p. 6, n. 29). Sunetul a existat înaintea limbajului. El era un bîzîit numit „cuvîntul inaudibil”, dat lui Faro în custodie de către Pemba. Dar acest bîzîit neîntrerupt nu era un limbaj, deoarece limbajul se bazează pe întreruperi făcute în sunet, pe neregularităţi. Aceste „tăieturi” au fost provocate de trufia şi neascultarea lui Muso Koroni, care au dus la mînia lui Pemba. Pemba „a apucat-o de gît şi a strîns-o. Pînă atunci, ea era integrată în sunetul continuu. Acum, a început să ţipe de durere producînd sunete nearticulate, dar distincte. Acesta este începutul cuvintelor şi limbajelor” (Zahan, 1963, p. 16).

Ca să rezumăm : în mitul bambara, Muso Koroni este un personaj feminin care se revoltă împotriva ordinii „masculine” greşite din lume. Revolta ei poate fi definită în general drept o căutare a libertăţii, însă poate fi interpretată mai specific în termeni sexuali („trădarea” ei faţă de Pemba este

de fapt un adulter sau un act autoerotic). Căderea lui Muso Koroni determină căderea omenirii, din imortalitatea primitivă şi fericire la o condiţie de după cădere în care răul, nenorocul şi moartea ţin irevocabil de destinul omului. Muso Koroni ajută omenirea în nefericire, învăţînd-o limbajul şi agricultura, adică „cultura” în linii generale.

Analogiile dintre mitul Sophiei şi mitul bambara al lui Muso Koroni sînt prea evidente ca să le mai menţionăm. Cu toate acestea, deoarece o filiaţie genetică este în acest caz cu totul exclusă, trebuie să găsim o explicaţie culturală mult mai amplă pentru a explica similarităţile surprinzătoare dintre aceste mituri.

Concluzii

Mitul Sophiei nu este nici tipic, nici original gnostic. Este un mit larg răspîndit despre o entitate feminină care încurcă ordinea masculină a lumii. Din cauza greşelii ei, omenirea îndură decăderea şi trebuie să sufere. Concomitent, aceeaşi entitate îi uşurează omului condiţia dureroasă de după cădere, fiind aşadar o binefăcătoare a omenirii.

Acest mit este expresia unor factori culturali şi sociali complecşi, cărora abordarea comparativă şi fenomenologică tradiţională nu le poate da o explicaţie satisfăcătoare.

Principala presupoziţie a mitului este aceea că ordinea din lume este patriarhală şi într-un anume mod incorectă faţă de personajul principal feminin. Revolta ei nu este de obicei lipsită de o anume justificare. Pe de altă parte, legătura ei cu căderea omenirii, cu trecerea de la o stare nemuritoare şi inocentă la o condiţie marcată de suferinţă, sexualitate şi moarte este tipică pentru un alt personaj bine cunoscut din mitologiile lumii – Tricksterul. Sophia, Muso

Koroni şi alte personaje menţionate pe scurt mai sus sînt într-o anume măsură Tricksteri feminini. Greşeala lor este exprimată în termeni sexuali şi „feminişti”, ceea ce este una dintre trăsăturile cele mai constante ale acestui mit, prezentă chiar şi în cazul zeiţei greceşti Demetra, cea care se revoltă împotriva ordinii lui Zeus.

Tricksterii sînt întotdeauna ambivalenţi. Ei produc dezordine care ajunge la moarte, suferinţă, sexualitate. Însă, în acelaşi timp, ei furnizează oamenilor toate tehnicile culturale necesare pentru supravieţuire. Căderea este pentru om un eveniment nociv, dar şi o depăşire.

Mitul Sophiei exprimă aceeaşi atitudine ambivalentă faţă de cultură. Dacă Sophia nu ar fi făcut nici o greşeală, omenirea nu ar fi existat, dar nici gnoza nu ar fi existat. Desigur, numai dualismul gnostic putea să meargă atît de departe încît să afirme că absenţa totală a omenirii ar fi fost cel mai mare bine pentru omenire.

A vorbi despre „feminism” în legătură cu mitul unui Trickster-femeie îl poate duce pe cititor la concluzia că autorul acestui articol împărtăşeşte concepţia Elainei Pagels despre gnosticism. De aceea, este necesară o explicaţie. Tricksterul feminin este el însuşi „feminist”, iar greşeala femeii-Trickster poate fi definită tot atît de bine drept „feministă”, adică drept o afirmaţie fie a drepturilor ei ca femeie, fie a sexualităţii ei specifice. Acest lucru înseamnă că mitul codifică aici o serie de atitudini neacceptate social, a căror finalitate este aceea de a oferi o explicaţie privind originile răului. Funcţia mitului este aşadar clar *antifeministă*.

Totuşi situaţia, în măsura în care ea priveşte gnosticismul, este şi mai complicată din cauza existenţei Demiurgului, fiul Sophiei. Mai mulţi autori au arătat că Demiurgul gnostic are aceleaşi trăsături principale ca şi Tricksterul masculin şi că mitul trufiei şi ignoranţei unui Trickster este larg răspîndit

(Culianu, 1979). Acest lucru înseamnă că gnosticismul operează de fapt cu doi Tricksteri şi nu cu unul : unul feminin (Sophia) şi unul masculin (Demiurgul). Relaţia lor este ambivalentă, deoarece Demiurgul este fiul Sophiei ; însă este numai uşor ambivalentă, deoarece Sophia şi-a respins total progenitura avortată. Deoarece Tricksterul masculin este aici atît autorul direct al existenţei unei lumi a răului, cît şi adversarul Tricksterului feminin, acest fapt duce la o reconsiderare şi o refacere a personajului feminin din punctul de vedere al omenirii. Totuşi, dacă Sophia a fost adorată de gnostici, aceştia nu au adorat-o cu siguranţă din cauză că era feministă, ci dimpotrivă, din cauză că a fost în stare să alunge produsul rău al fiinţei ei feminine şi astfel să se convertească la antifeminism – care este atitudinea acceptată.

Mai trebuie să spunem un ultim cuvînt despre explicaţia mitului Tricksterului-femeie. O explicaţie sociologică care să justifice plurigeneza unor mituri similare, în cadrul unor medii sociale şi ele similare în linii mari, este foarte probabilă. Ideea că iniţiativele feministe trebuie să sfîrşească într-o încurcătură trebuie să fie o idee comună în orice societate patriarhală. Ea furnizează din cînd în cînd o bună explicaţie a originii răului în lume. Pe acest plan, Tricksterul feminin are un singur concurent : Tricksterul masculin, care era de fapt, pînă la o anumită limită, un reprezentant al caracteristicilor masculine.

Aceste afirmaţii nu trebuie înţelese greşit : atît Tricksterul masculin cît şi cel feminin pot fi explicaţi ca „proiecţii" religioase ale unor factori sociali (vezi contribuţia lui Th.P. van Baaren din acest volum), ceea ce are desigur o legătură cu naraţiunile mitice în care ei apar, dar nu şi cu semnificaţia lor. Mitul unui Trickster ar trebui să explice originile răului, un subiect foarte important, profund şi încîlcit, deşi omul modern a tăiat pragmatic acest nod gordian spunînd că teodiceea este absurdă. Personajele din acest mit pot fi

explicate dintr-o perspectivă sociologică ; dar o asemenea abordare este foarte puţin folositoare pe plan epistemologic, dacă ea nu poate să recunoască semnificaţia şi intenţia mitului, care sînt, *n'en déplaise*, metafizice.

Traducere din engleză de Claudia Dumitriu

Bibliografie

Bianchi, U. şi Crouzel, H. (ed.), 1981, *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (Studia patristica mediolanensia, 12), Milano.

Bousset, W., 1907, *Hauptprobleme der Gnosis*, FRLANT, 10, Göttingen.

Culianu, I.P., 1979, recenzie la U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo* (Roma, 1976), *Aevum*, LIII, pp. 172a-176b.

Culianu, I.P., 1981, *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. I (Gnosis II), Messina.

Culianu, I.P., 1982, „L'«Ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères", în Bianchi, U. and Vermaseren, M-J. (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, EPRO 92, Leiden.

Dieterlen, G., 1951, *Essai sur la religion Bambara*, Paris.

Drijvers, H.J.W., 1973, „Theory formation in science of religion and study of the history of religions", în Van Baaren, Th.P. and Drijvers, H.J.W. (ed.), *Religion, Culture and Methodology*, The Hague-Paris, pp. 57-77.

Drijvers, H.J.W. and Leertouwer, L., 1973, „Epilogue", în Van Baaren and Drijvers, 1973, pp. 159-168.

Drijvers, H.J.W., 1978, „Die Oden Salomons und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum", în *Orientalia Christiana Analecta* 205 (Symposium Syriacum, 1976), Roma, pp. 39-55.

Giversen, S., 1963, *Apocryphon Johannis. The coptic text of the AJ in the NH Codex II*, cu traducere, introducere şi comentariu de S. Giversen, Copenhaga.

Haardt, R., 1971, *Gnosis. Character und Testimony*. Trad. engl. de J.F. Hendry, Leiden.

Harris, M., 1977, *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The riddles of culture*, Glasgow.

Krause, M.L.P., 1962, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt Kairo*, Wiesbaden.

Lincoln, B., 1981, *Priest, Warriors and Cattle*, Berkeley, L.A., London.

MacRae, G.W., 1970, „The Jewish background of the Gnostic Sophia myth", în *Novum Testamentum* XII, 1970, pp. 86-101.

Meslin, M., 1970, *Le Christianisme dans l'Empire Romain*, Paris.

Meslin, M., 1973, *Pour une science des religions*, Paris.

Morin, E., 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris.

Pagels, E., 1979, *The Gnostic Gospels*, New York.

Quispel, G., 1974, *Gnostic Studies I*, Istanbul.

Reichel-Dolmatoff, G., 1971, *Amazonian Cosmos*, Chicago.

Robinson, J.M., 1977, *The Nag Hammadi Library in English*. Under the editorship of J.M. Robinson, Leiden.

Rudolph, K., 1980, „Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem «Gnosis und Frühjudentum»", în Trager, K.W. (ed.), *Altes Testament Frühjudentum – Gnosis*, Berlin, pp. 221-237.

Schmidt, C. – Till, W., 1954, *Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band : Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, hrgg. von C. Schmidt, ed. a 2-a, redact. de W. Till, Berlin.

Schenke, H.M., 1962, *Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen.

Stead, G.W., 1969, „The Valentinian myth of Sophia", în *Journal of Theological Studies*, N-S. XX (1969), pp. 75-104.

Till, W.C., 1955, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ed., trad. şi introd. de W.C. Till, Berlin.

Zahan, D., 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye.

Zandee, J., 1967, „Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung", în Bianchi, U. (ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, Leiden, pp. 205-214.

Avers şi revers în istorie. Cîteva reflecţii cvasi-epistemologice

The temptation to write history backward
is both omnipresent and perennial.

Thomas Kuhn

Una dintre notele comune multor studii mai mult sau mai puţin recente despre Mircea Eliade constă în a-i sublinia poziţia unică, de excepţie, în interiorul istoriei religiilor[1]. Dar această constatare aproape unanimă dă loc celor mai diverse interpretări. Pentru unul din criticii cei mai înverşunaţi (deşi cel mai puţin de temut) ai lui Eliade, ea este indiciul caracterului revolut al operei sale, pusă alături de operele unor Max Müller, Andrew Lang şi J.C. Frazer[2]. Nu este în intenţia noastră să ne lansăm aici într-o polemică sterilă. Să semnalăm totuşi că există şi alte ipoteze, la fel de convingătoare, ce încearcă să explice singularitatea lui Eliade : R.J. Zwi Werblowsky invocă, de pildă, spectrul excepţional de larg al cunoştinţelor lui Eliade[3], în vreme ce Norman Girardot crede că el posedă o sensibilitate cu totul specială ce-i îngăduie să lumineze faţete necunoscute ale experienţei cotidiene[4].

Ipoteza pe care voi încerca s-o prezint aici este, mă tem, mai ambiţioasă. Paginile care urmează sînt lipsite de orice intenţie apologetică şi nu pretind deloc să-i ofere cititorului o demonstraţie peremptorie. E vorba pur şi simplu de cîteva reflecţii despre Eliade suscitate de lectura cîtorva lucrări

foarte cunoscute de epistemologie. Astfel a apărut ideea că singularitatea lui Eliade s-ar putea explica nu prin apartenenţa-i la o paradigmă epistemologică depăşită, ci, dimpotrivă, prin faptul că opera sa prefigurează o paradigmă care abia începe să se manifeste.

Ştiu că terenul pe care mă aventurez e presărat cu primejdii de tot felul. Fi-voi iertat de nu voi putea să le evit pe toate. Chiar în acest caz, încă se poate să mă înşel : la urma urmelor, se ştie că noua paradigmă epistemologică există, dar chipul îi este învăluit în mrejele prezentului. Ne aflăm în singurul moment al timpului în care, chiar evitînd să scriem „*l'histoire à l'envers*”, n-am putea încă face o „*histoire à l'endroit*” fără a cădea în profeţie.

*

În ce măsură epistemologia curentă – ce trebuie deosebită de „paradigma epistemologică”[5], a cărei durată este relativ lungă – influenţează exerciţiul a ceea ce, în lipsă de ceva mai bun, se cheamă „ştiinţe umane” ?

Este sigur că, deschizînd manualele de lingvistică ori de teoria literaturii şi chiar pe acelea legate de disciplinele istorice, se va vedea că există în fiecare epocă referinţe la un *epistemolog de serviciu*. Consensul este aici mult mai mare decît, de exemplu, în privinţa psihanalizei, fapt care poate fi atribuit gradului mult mai ridicat de inaccesibilitate (sau de esoterism) a epistemologiei[6]. Dacă acum douăzeci de ani era citat cu sau fără noimă Karl Popper, această onoare pare a-i reveni acum lui Thomas S. Kuhn[7]. Or, pentru a împrumuta chiar de la Kuhn o vorbă ce-i este pe plac, de la Popper la Kuhn s-a petrecut în epistemologie o „revoluţie” care a dus la înlocuirea unei vechi „paradigme” printr-o alta. Precum bine a observat un cititor perspicace,

cuvîntul „paradigmă” are la Kuhn douăzeci şi două de accepţii diferite[8]. În cazul care ne interesează, „paradigma” se referă la o lungă tradiţie epistemologică, împărtăşind, de la Descartes la Popper, o anumită concepţie, explicită ori (mai ales) implicită, privind raţionalitatea demersului ştiinţific şi caracterul linear şi cumulativ al progresului ştiinţific[9]. Termenul-cheie al acestei tradiţii, care nu este în mod necesar legat de o accepţie de ordin teleologic, este acela de *evoluţie* : omenirea este antrenată într-un ireversibil proces de perfecţionare (care poate să nu aibă un scop predeterminat), ce presupune întotdeauna că etapa depăşită e inferioară etapei noi atinse. În domeniul ştiinţelor, acest progres are un caracter în întregime raţional, constînd în eliminarea erorilor trecutului prin teorii din ce în ce mai conforme „adevărului” :

> *Elimination of error leads to the objective growth of knowledge – of knowledge in the objective sense. It leads to the growth of objective verisimilitude : it makes possible the approximation to (absolute) truth*[10].

Cu nenumăratele-i variante, aceasta a fost efectiv una dintre premisele indiscutabile care au format „paradigma epistemologică”, precum şi acel *Weltbild* al Occidentului de pe la 1600 pînă în ajunul celui de-al doilea război mondial[11]. Faţă de vechea paradigmă epistemologică, „revoluţia” lui Kuhn este comparabilă cu Reforma lui Luther, iar Kuhn – cu chiar Luther, ceea ce lasă liber pentru Paul Feyerabend, predicatorul anarhismului epistemologic, locul radicalului Thomas Münzer. Anticipînd ceea ce va urma, trebuie deja spus că Feyerabend n-a devenit epistemolog de serviciu şi că, în pofida popularităţii de care se bucură acum, sînt serioase îndoieli că va deveni vreodată. Cu toate acestea, este puţin probabil ca viitorul epistemolog de serviciu să poată accede la această demnitate fără să fi asimilat lecţia lui Feyerabend[12].

Să revenim acum la „revoluţia” lui Kuhn în formula sa primitivă (1962), fără a ţine seama de edulcorările succesive pe care le-a suferit din partea propriului ei autor, forţat să se explice dinaintea acestei moderne Inchiziţii care este comunitatea oamenilor de ştiinţă. Feyerabend substituie ideii unei *evoluţii* continue pe aceea de *revoluţie* ; altfel zis, progresul n-ar putea avea un caracter cumulativ, din moment ce fiecare revoluţie înlocuieşte o paradigmă prin alta, cele două fiind incomensurabile. S-ar putea concepe de aceea un fel de progres dialectic, concepţie pe care Kuhn n-o îndepărtează în mod explicit. Dar un adevărat progres al ştiinţelor n-ar avea cum să existe, dacă acest progres însuşi nu se raportează la noţiunea de „adevăr”. În această privinţă, Kuhn este explicit : reintroducînd conceptul de „adevăr” în discurs, s-ar ajunge la ideea unui „scop ultim” al omenirii şi al cercetării (ştiinţifice), idee care caracteriza stadiul teoriilor evoluţioniste de dinainte de Darwin[13]. Fireşte, demersul ştiinţific, care e la fel de dogmatic ca teologia, n-ar putea subzista fără ca manualele să exalte la nesfîrşit progresele realizate prin „revoluţiile” ce afectează vreo „matrice disciplinară”. Dar, privind lucrurile mai îndeaproape, multe fenomene din fizica modernă par a marca o reîntoarcere la concepţiile aristotelice mai curînd decît la acelea ale lui Newton : progresul există aşadar doar în interiorul unei paradigme date ; el devine un concept relativ deîndată ce se compară mai multe paradigme între ele[14]. Mai mult încă, nu este necesar ca o nouă paradigmă să fie mai bună decît aceea pe care tocmai a înlocuit-o[15]. În concluzie, pentru Kuhn „logica descoperirilor ştiinţifice” nu este „logică” deloc : în ea factorul uman este esenţial şi numai după ce o nouă teorie a fost acceptată de comunitatea ştiinţifică, uneori pentru motive de ordin estetic, ea este supusă logicii manualelor, care se sforţează, cu succes, să arate „raţionalitatea”

şi necesitatea descoperirii ei. Manualele, aidoma Statului lui Orwell, au menirea de a rescrie istoria în răspăr[16].

Dacă această „*histoire à l'envers*" pare a fi trăsătura cea mai izbitoare – şi, pentru noi, cea mai interesantă – a vechii paradigme, Kuhn enumeră, de asemenea, încă trei caracteristici ale *comunităţii ştiinţifice*, care se aplică şi ele stării de lucruri aflate sub dominaţia paradigmei evoluţioniste. Prima este numită de el *insulare (insulation)*, ceea ce s-ar putea traduce pur şi simplu prin *izolare*, din moment ce, epistemologic, ambele cuvinte provin respectiv din latinescul *insula* şi italianul *isola*, amîndouă însemnînd „insulă" : comunitatea ştiinţifică este deci separată de „continentul" reprezentat de istoria trăită. A doua caracteristică este *esoterismul* : bagajul de informaţie şi de speculaţii vehiculate în interiorul insulei ştiinţifice este inaccesibil celor care trăiesc pe continent. A treia caracteristică este *ortodoxia*, o ortodoxie considerată de Kuhn ca şi mai îngustă decît aceea din teologie. Ortodoxia este fructul utilizării *manualelor*[17].

Această situaţie nu se aplică după Kuhn *decît ştiinţelor* ; ea este străină artei, de pildă, dar şi filozofiei şi disciplinelor „umaniste", al căror studiu este caracterizat printr-un pluralism al şcolilor. Aceste şcoli reprezintă „paradigme" uneori incomensurabile. Dialogul între ele este posibil numai prin „traduceri".

Evident, Kuhn se înşală în ceea ce priveşte „disciplinele umaniste", îndeosebi în versiunea lor universitară. E adevărat că pluralismul există, însă fiecare şcoală nu este prin asta mai puţin „ortodoxă" în interiorul ei, ceea ce duce inevitabil la un „război al şcolilor", cele mai norocoase manifestînd cîteodată tendinţe imperialiste, între care ocuparea celui mai mare număr posibil de catedre universitare e una din năzuinţele minore. Pluralismul şcolilor, în ciuda echilibrului său precar, a reuşit totuşi să învingă toate tendinţele

monopoliste care au avut loc pînă acum. Dar care este mecanismul ce-i permite unei şcoli să cîştige teren în detrimentul celorlalte ? Situaţia istorică a disciplinelor umaniste, ce reprezintă acum un lux inutil în orice societate care se respectă, suferind astfel toate fluctuaţiile inerente stărilor de criză în care respectul societăţii faţă de ea însăşi scade uneori în mod sensibil[18], le inculcă un sentiment de profundă frustrare în faţa ştiinţei. Aceasta, da, impune respect, pe cînd arta, filozofia îl cerşesc ; ştiinţa creează mijloace, pe cînd disciplinele umaniste le absorb ; şi aşa mai departe. Starea de frustrare a unora faţă de cealaltă se traduce printr-un efort constant al disciplinelor umaniste de a maimuţări ştiinţa, spre a încerca să se justifice în ochii distribuitorilor de mijloace publice, dar şi faţă de instanţa colectivă în general şi, desigur, spre a-şi asigura hegemonia în interiorul pluralismului şcolilor. Astfel, de cincizeci de ani sau mai mult, asistăm la o mişcare a cărei remarcabilă amploare nu pare să se fi diminuat decît de curînd : tentativa de a conferi *lingvisticii* un statut incontestabil de „ştiinţă" şi de a adopta în toate domeniile posibile şi imposibile zise *humaniora* metodologia lingvistică. În realitate, aşa cum am mai spus-o şi în altă parte[19], caracterul perfect iraţional al acestei întreprinderi, a cărei retorică de propagandă făcea dimpotrivă paradă de raţionalism (popperian), o destina de la bun început eşecului. Dar cîte nu s-au încercat întru distrugerea pluralismului şcolilor ! Uitîndu-se că paradigmele lor sînt incomensurabile şi că, atunci cînd una este tradusă în limbajul alteia, ele se pot revela adesea perfect contradictorii, s-a încercat chiar imposibila conciliere dintre semiotică, aceasta proclamînd autonomia artei, şi marxism, care-i proclamă heteronomia[20] ! Mult mai mult decît în ştiinţă, aporiile şi ipotezele lipsite de orice fundament au aerul că nu-i mai descurajează pe eroii disciplinelor umaniste, de la cei mai mici la cei mai mari.

Pentru a conchide, va trebui din nou să recunoaştem, o dată cu Kuhn, că disciplinele umaniste păstrează în interiorul lor un pluralism pe care ştiinţa îl ignoră. Dar, în fond, numărul şcolilor a căror validitate este recunoscută de anumite instanţe publice (universitate, şcoală, beneficiari, *mass-media*) este foarte limitat. În plus, înăuntrul acestor şcoli domnesc aceleaşi caracteristici pe care Kuhn le rezerva comunităţii ştiinţifice, adică : *izolarea* (care, în cazul nostru, este şi frustrare), *esoterismul* (fiecare este specialist în micul său domeniu : dialectul subakhmimic al limbii copte sau al treizeci şi doilea an din viaţa lui Balzac ; fiecare frecventează numai colocvii legate de specialitatea sa şi-i cunoaşte numai pe cei alţi cincizeci de specialişti din acelaşi domeniu) şi *ortodoxia* (asta din pricina utilizării aceloraşi texte de bază – opera lui Freud ori gramatica limbii copte de W.C. Till, dar şi drept consecinţă a raporturilor ierarhice dinlăuntrul grupului de specialişti, de care depind şansele de promovare ale fiecăruia ; cazul e rar, dar grija faţă de ortodoxie a unui maestru l-a împins în mod cert pe unul din discipolii săi la sinucidere. Acest mare patron domnea ca un despot în universitatea sa şi au existat mari savanţi care s-au expatriat fiindcă el nu-i agrea. Fără să fie curentă, această situaţie rămîne mereu posibilă). Nu e deloc de mirare că în comunitatea disciplinelor umaniste regăsim imaginea speculară a comunităţii ştiinţifice, de vreme ce o aceeaşi instituţie deţine monopolul învăţămîntului în amîndouă : *universitatea*. Acest fapt sociologic primar, ignorat de Kuhn, este totuşi de o importanţă enormă în epoca noastră, cînd libera iniţiativă este practic exclusă în ştiinţe şi din ce în ce mai puţin posibilă în disciplinele umaniste. Profundele analogii, structurale şi funcţionale, dintre comunitatea ştiinţifică şi şcolile recunoscute în disciplinele umaniste ar trebui deci examinate pornind de la o *sociologie critică a universităţii*.

*

Bineînţeles, un studiu de genul acesta nu va putea face obiectul paginilor de faţă, care se străduiesc să ajungă la un subiect anume : opera lui Mircea Eliade. Am putut examina pînă aici trăsăturile fundamentale pe care Thomas Kuhn le atribuie „vechii” paradigme epistemologice (vechi înseamnă revolut, nu dispărut ; dimpotrivă, agonia acestei paradigme încă nu se anunţă la scară mare), ca şi cele trei caracteristici ale comunităţii ştiinţifice (izolare, esoterism, ortodoxie), caracteristici perfect aplicabile disciplinelor umaniste.

Cu toate că opera lui Kuhn vesteşte o nouă paradigmă epistemologică al cărei apostol ar fi Kuhn însuşi, în van fi-va căutată la el o delimitare *pozitivă* a acestei paradigme. Singura definiţie ce ar putea fi schiţată este negativă : ştiinţa e un proces istoric caracterizat de schimbări radicale într-unul din domeniile ei particulare. Starea de după „revoluţie” nu este obligatoriu mai bună decît înainte. Nu există progres cumulativ şi nici apropiere lineară de „adevăr”. Revoluţiile ştiinţifice nu sînt raţionale. „Efectul de raţionalitate” nu este creat decît *post festum*, cînd demersul ştiinţific se deplasează de la „contextul descoperirii” la „contextul justificării”. Doar justificarea manualelor e raţională ; descoperirea nu.

Dar cum se transformă aceste consideraţii esenţialmente negative într-o metodă *pozitivă* a noii paradigme epistemologice ?

Dacă Thomas Kuhn s-a menţinut la stadiul critic, Paul K. Feyerabend este acela care a purces la o descriere pozitivă a noii metode. În pofida succesului universitar al profesorului Feyerabend, este totuşi puţin probabil ca această metodă să poată fi efectiv adoptată de ştiinţele de mîine. Dar, de vreme ce ea reprezintă consecinţa radicală a demersului lui Kuhn, este indispensabil să-i expunem aici trăsăturile fundamentale.

Trebuie de îndată observat că opera lui Feyerabend, ce poate fi văzută, cronologic, ca o prelungire a aceleia a lui Kuhn, este esenţialmente polemică. Ea diferă însă de aceea a predecesorului său prin faptul că izbuteşte să enunţe un principiu metodologic *pozitiv*, deşi de o extremă generalitate : *„singurul principiu care nu inhibă progresul este : merge orice, anything goes*”[21]. În realitate, această epistemologie rabelaisiană, al cărei caracter provocator nu mai trebuie subliniat, nu e lipsită de profunzime. „Anarhismul” (sau „dadaismul”) erijat în metodă ştiinţifică îşi are totuşi restricţiile sale operaţionale ; şi se pare că, fără a exclude nici una din alternativele ipotezelor acceptate, Feyerabend însuşi manifestă mult interes pentru mituri :

> *„Alternativele de care este nevoie ca mişcarea să continue vor putea fi de asemenea împrumutate din trecut. Într-adevăr, ele vor putea fi luate de oriunde fi-va cineva capabil să le găsească : în vechile mituri şi în prejudecăţile moderne ; în elucubraţiile experţilor ori în fanteziile nebunilor*”[22]. *„Este deci important ca alternativele să fie plasate una împotriva alteia, fără a fi izolate şi emasculate printr-o formă oarecare de «demitologizare». În contra lui Tillich, Bultmann şi a discipolilor lor, trebuie să privim viziunile asupra lumii din Biblie, din Gilgamesh, Iliada şi din Edda ca pe nişte* cosmologii alternative *valabile ce pot fi utilizate spre a modifica şi chiar înlocui cosmologiile «ştiinţifice» dintr-o perioadă dată*”[23]. *„Vechile doctrine şi miturile «primitive» apar stranii şi absurde doar întrucît conţinutul lor ştiinţific este fie prost cunoscut, fie deformat de nişte filologi şi antropologi care n-au nici un fel de familiaritate cu cea mai simplă cunoştinţă de ordin fizic, medical sau astronomic*”[24].

Şi aşa mai departe :

> *„...ştiinţa de astăzi poate deveni fabula de mîine, iar mitul cel mai ridicol poate în cele din urmă să devină cea mai solidă piesă a ştiinţe*i”[25].

Fiindcă ceea ce ne interesează aici nu e, în ultimă instanţă, decît exerciţiul istoriei şi mai ales al istoriei religiilor, nu mai are rost să continuăm enumerarea virtuţilor pe care Feyerabend le atribuie mitului şi antropologiei ca disciplină ce se ocupă de mituri. Vom lăsa deoparte şi portretul, la fel de strălucitor pe cît de exagerat, pe care el i-l schiţează „epistemologului anarhist"[26]. Tradusă în termenii lui Kuhn, atitudinea lui Feyerabend poate fi rezumată astfel : de vreme ce nu există progres în ştiinţă, toate paradigmele se pot dovedi „bune", chiar şi acelea care au fost de mult îndepărtate. Un mit indian, un ritual vaudou, o şedinţă de magie la Florenţa, în secolul al XVI-lea, un oracol la populaţia joruba, toate acestea pot avea conţinuturi ştiinţifice care rămîn să fie explorate. Căci nu e nicidecum vorba de paradigme al căror conţinut de adevăr să fi fost infirmat de alte paradigme succesive : e vorba doar de paradigme incomensurabile între ele[27]. Dacă Thomas Kuhn constata deja că nu mai trebuie să scriem o *„histoire à l'envers"*, Feyerabend ne arată cum va trebui să procedăm spre a scrie o *„histoire à l'endroit"* : încercînd să pătrundem teoria, în general perfect coerentă şi logică, ce zace în esenţa oricărei paradigme.

Chiar dacă intenţia noastră ar fi să trasăm aici o posibilă istorie a cercetărilor ce intră mai degrabă în noua decît în vechea paradigmă epistemologică, o astfel de întreprindere ar fi prematură, nemaivorbind că exagerată pentru puterile noastre. Am voi totuşi să menţionăm aici numele unui cercetător, regretatul Daniel Pickering Walker, a cărui grandoare, eclipsată de alţii, nu se bucură încă de recunoaşterea meritată. Walker a încercat, într-o serie de lucrări[28], să reconstruiască o *„histoire à l'endroit"* a ideilor Renaşterii, în care a pus în evidenţă caracterul perfect coerent al teoriilor ştiinţifice (din epocă) privitoare la magie[29].

Cum a fost pronunţat un prim nume, gheaţa a fost spartă. Şi, înainte de a-l pronunţa pe acela al lui Mircea Eliade, de care acest articol are a se ocupa, altele îmi vin în minte. Din nefericire, ar fi imposibil să vorbim aici despre ele detaliat. Să menţionăm totuşi tentativa, strălucită şi îndrăzneaţă, făcută de Wendy O'Flaherty, care, conştientă de pluralismul paradigmelor şi de conflictele dintre ele, ne propune o metodologie numită de ea a „cutiei cu scule" (*toolbox approach*)[30], adică o abordare flexibilă efectuată cu instrumentele pe care obiectul însuşi le reclamă prin reluări separate. Şi oare n-am ajuns astfel, pieziş, la fascinantele probleme ale hermeneuticii în formula, profundă şi influentă, a lui Paul Ricoeur[31] ? Rezervîndu-mi dreptul de a reveni cu un alt prilej asupra acestor nume, le părăsesc acum pentru a mă concentra asupra figurii lui Mircea Eliade. În privinţa lui, analiza va avea două părţi : în prima, de ordin negativ, voi acumula argumente spre a demonstra că Eliade n-a împărtăşit niciodată principiile şi metodele vechii paradigme epistemologice ; în cea de-a doua, de ordin pozitiv, voi încerca, atît cît este posibil, să fixez rolul său în formarea noii paradigme. Şi o voi face cu ajutorul unui exemplu ce ilustrează una din modalităţile practicii istorice pe care această tînără paradigmă ne face deja s-o degustăm.

*

Este aproape evident faptul că Mircea Eliade nu se înscrie deloc în vechea paradigmă. Deoarece ar fi inutil să citez textele doveditoare, mă limitez să expun în principal concluziile cercetărilor pe care le-am început deja în altă parte[32]. Aceste concluzii, după cîte cred, n-au făcut decît să fie confirmate de lucrările despre Eliade apărute de atunci[33].

Într-o întreagă serie de lucrări despre alchimie[34] publicate după 1934, M. Eliade insistă asupra a ceea ce astăzi a devenit un loc comun *numai* datorită operei sale : că, în cazul chimiei, nu trebuie să-i scriem istoria în sens invers pentru a ajunge pînă la alchimie. Dimpotrivă, alchimia este o întreprindere esenţialmente diferită, prin ţelurile şi presupoziţiile ei filozofice, fiziologice etc., de chimia modernă[35]. În termenii lui Kuhn, s-ar putea spune că paradigmele chimiei şi alchimiei sînt cu totul *distincte* şi *incomensurabile* între ele.

Acesta este probabil exemplul cel mai clasic demonstrînd distanţa pe care o ia Eliade faţă de epistemologia progresului cumulativ : nefiind nicidecum vorba de întreprinderi comparabile între ele, chimia n-ar avea cum să fie „superioară" alchimiei. Or, e suficient să deschizi toate istoriile ştiinţelor care se inspiră din principiile evoluţionismului ca să vezi că succesiunea cronologică a paradigmelor este mereu interpretată în termeni de progres. Nefiind singurul şi nici probabil primul autor al noii interpretări, M. Eliade este incontestabil unul dintre pionierii ei şi de asemenea cel mai influent apărător al ei faţă de public.

Problema alchimiei nu este izolată pentru Eliade ; şi îl aflăm enunţînd, deja din 1937, principiul fundamental al noii epistemologii a lui Kuhn. Pasajul respectiv este suficient de important pentru a face obiectul unei citări literale :

> *Vom încerca să dovedim că istoria vieţii mentale a omenirii, departe de a însemna o necontenită evoluţie, e străbătută şi de un ritm al degradării şi al morţii intuiţiilor fundamentale ; şi că această descompunere lentă a unor sinteze mentale întru nimic inferioare sintezelor care au urmat poate fi reconstituită în etapele ei mai importante*[36].

„Sinteză mentală" va continua de aici înainte să semnifice pentru Eliade ceea ce am numit *Weltbild* : o paradigmă

de ordin foarte general, un „*framework of thought*" valabil pentru o întreagă epocă. Se întrevede deja una din părţile *pozitive* ale demersului eliadian: aceea care-l va face să încerce a reconstrui mai multe „*cadre de gîndire*", mai multe *Weltbilder, fără să le aplice principiul evoluţionist* al ameliorării continue. (Punctul de plecare al acestei poziţii a lui Eliade nu ne interesează acum; promitem să revenim la el în altă parte. A se vedea, în principal, studiul nostru *Mircea Eliade und die blinde Schildkröte*). Într-adevăr, ceea ce caracterizează opera lui Eliade mai mult decît oricare altă operă de istorie a religiilor este, pe de o parte, cum spune Douglas Allen, „*atitudinea sa hotărît antireducţionistă*[37]" şi, pe de alta, profundul său respect pentru cel mai insignifiant în aparenţă fapt religios. Sub acest aspect, nu s-ar putea născoci o mai mare enormitate teoretică decît aceea de a-l plasa pe Eliade alături de evoluţionistul Frazer şi de reducţionistul Max Müller. Pledoaria lui Eliade pentru autonomia religiosului provine, între altele, din fenomenologia religioasă[38]. Raporturile sale cu fenomenologia rămîn încă de elucidat[39], dar comparînd scăderea interesului public pentru această disciplină (ceea ce nu vrea să semnifice deloc că ea a fost „depăşită", precum cred încă unii savanţi, ei înşişi depăşiţi) cu destinul excepţional al operei lui Eliade, s-ar putea spune că la Eliade fenomenologia părăseşte paradigma evoluţionistă în care se mai afla încă pe vremea lui G. van der Leeuw, oferindu-şi cele mai importante rezultate cucerite întru construirea unei noi paradigme epistemologice. Proiectul ambiţios al *Tratatului de istorie a religiilor*, precum şi al altor cărţi ale lui Eliade, ca *Le Mythe de l'éternel retour, Le Sacré et le profane, Aspects du mythe, Naissances mystiques* şi *Histoire des croyances et des idées religieuses*, este de a restabili principiile cele mai generale care stau la baza acelui „*framework of thought*" al omului

societăţilor arhaice opus „*omului modern*". Aceste hărţi la scară infinitezimală pe care le trasează el unei paradigme extrem de vaste au suscitat uneori perplexitatea colegilor al căror teritoriu abia cuprindea una-două ţări şi ale căror unelte de lucru nu ieşeau din graniţele unei singure şcoli. De unde şi acele critici înverşunate de care ne vorbeşte Norman Girardot în eseul său[40]. Nu ne vom ocupa aici de toate acestea ; vor decide poate alţii referitor la micimea scării folosite în istoria ideilor. Credincios programului de descriere a paradigmelor pe care-l concepuse încă din tinereţe, Eliade se consacră unor cercetări asupra unor „*cadre de gîndire*" mai puţin vaste, ca acelea ţinînd de yoga şi de şamanism. (Chiar şi aceste două paradigme au fost considerate ca prea largi de către „specialişti" ; Eliade şi-a atras chiar din partea unuia dintre ei epitetul de „şaman" : contrariul lui „ştiinţific". Dar, totodată, sub influenţa curentului *counter-culture* – Th. Roszak în special –, acest epitet devenea foarte flatant. Este interesant că după 1968 Eliade a refuzat să devină unul din idolii contraculturii californiene, pe care totuşi o alimentase cu alternative, şi a luat o atitudine defavorabilă faţă de revoltele studenţeşti – a se vedea *Fragments d'un journal*).

Ar trebui deschisă aici o paranteză pentru a analiza atitudinea faţă de Eliade a reprezentanţilor consacraţi (în sensul voinţei lor de a-i aparţine) ai noii paradigme epistemologice în antropologie. Cum am arătat în alt loc[41], această atitudine este ambiguă : ea merge de la critica distructivă a lui T. Alliband, care-i reproşează că nu recunoaşte „*tiparele de gîndire*" arhaice drept o alternativă valabilă a *Weltbild*-ului modern[42], pînă la devotamentul lui Hans Peter Duerr, care-şi dă osteneala de a alcătui trei mari volume în onoarea sa (1983-1984). Fără a fi explicit în acest punct, Duerr, care este prieten cu Feyerabend şi în mod sigur unul dintre

reprezentanţii cei mai marcanţi ai noii paradigme epistemologice în antropologie, recunoaşte în Eliade, dacă nu un coleg mai în vîrstă, cel puţin un venerabil precursor.

Criticile pe care Eliade le suscită din partea „*antropologiei anarhice*”[43] se explică, cred, prin prudenţa academică pusă cîteodată de Eliade în judecarea „*tiparelor de gîndire*” analizate, în care el nu pare să recunoască alternative valabile pentru *ştiinţa* modernă. Fără să lămurească lucrurile prea bine în acest sens, M. Eliade pare a avea pentru ştiinţă mai mult respect decît ar trebui : de unde, spre exemplu, tentativa lui de a regăsi analogii între anumite propoziţii mistice şi unele metafore curente din fizica modernă. Pentru noua paradigmă, această atitudine este naivă : paradigma misticii şi aceea a ştiinţei sînt incomensurabile ; se poate foarte bine opune în bloc paradigma mistică, în calitatea ei de alternativă, paradigmei cuantice, de pildă, dar nu serveşte la nimic să le compari între ele[44].

Cît despre criticile pe care Eliade le-a suscitat în *establishment*-ul universitar, acestea se explică şi mai uşor prin faptul că el n-a respectat niciodată cele trei caracteristici/reguli ale comunităţii ştiinţifice : izolarea, esoterismul şi ortodoxia. Într-adevăr, Eliade a frecventat întotdeauna puţin congresele, s-a sustras unei specializări riguroase în profitul unui vast domeniu de cercetare şi a întreţinut contacte cu personalităţi din lumea ştiinţelor şi artelor dincolo de cercul propriilor sale ocupaţii. În plus, în scrierile sale el nu s-a adresat colegului său expert în yoga şi în şamanism, ci publicului mediu, în căutare de informaţie accesibilă şi riguroasă. În fine, nefiind membru al unei şcoli – decît poate al şcolii fenomenologice care începea să se dizolve cînd el îşi făcea intrarea în ea –, problema unei metodologii ortodoxe nici n-ar avea cum să se pună în cazul său. Public *versus* izolat, exoteric *versus* esoteric, heterodox *versus* ortodox, toate acestea pot supăra o comunitate care ascultă

de regulile izolării, esoterismului şi ortodoxiei. Asta-l face pe Eliade, în termenii lui Kuhn, mai degrabă *divergent* decît *convergent* şi chiar *highly divergent*. Dar această totală insubordonare la legile grupului poate fi la fel de bine interpretată ca un semn de apartenenţă la noua paradigmă epistemologică, care este anti-ortodoxă prin definiţie, anti--izolaţionistă din vocaţie şi anti-esoterică din convingere – deşi, altminteri, ar fi uşor de obiectat că o ştiinţă care va căuta alternative valabile în alte „tipare de gîndire” va ajunge la un dublu esoterism şi la o dublă izolare ; faptul că, în aceste condiţii, ortodoxia devine inevitabilă, ni se pare destul de limpede.

*

Cînd am stabilit planul acestui eseu, credeam că e necesar să prezint la sfîrşit pe unul din reprezentanţii tipici ai „*noii antropologii*” şi Hans Peter Duerr îmi păruse cel mai potrivit. Fără să fi abandonat acest proiect, cred că el nu-şi mai are locul aici. Va fi de-ajuns, pentru moment, să enumerăm caracteristicile cele mai frapante ale operei deja importante a lui Duerr[45]. Este foarte interesant că, în timp, Duerr se apropie din ce în ce mai mult de Mircea Eliade. În cartea sa *Traumzeit*, despre care W. O'Flaherty a scris recent o recenzie strălucită[46], Duerr rezerva mult mai mult loc discutării teoriilor decît discutării materialelor religioase. Şi formula teorii alternative, cu un caracter stimulant, dar aleatoriu. N-avem a ne mira că instituţia universitară a făcut acestei cărţi o primire atît de proastă, cu atît mai mult cu cît autorul ei îşi bătea joc de toate şcolile, de la marxism şi „habermarxism” (jocul de cuvinte îi aparţine) la neo-pozitivism[47]. În ultima-i carte, *Sedna*, descrierea *Weltbild*-ului vînătorilor primitivi este în întregime bazată pe studiul materialelor. Interpretarea e foarte curajoasă, dar nu aleatorie. Ea va avea cu ce să-i

şocheze pe gravii specialişti în preistorie, dar Duerr nu-şi prea face griji. Judecînd după această carte, cu excepţia caracterului prea peremptoriu al afirmaţiilor sale şi prea clar al sentimentelor, Duerr pare angajat în descrierea unei paradigme în maniera lui Eliade, fără să se mai sinchisească de caracterul ei, alternativ sau nu, în raport cu *ştiinţa*. Ca şi la Eliade, e vorba de o alternativă între *Weltbilder* şi Duerr îşi îndreaptă puţin naiv preferinţa către *Weltbild*-ul vînătorilor, deoarece, după el, aceştia ar fi „iubit viaţa” aşa cum e ea, fără melancolia agricultorilor şi „depersonalizarea” misticilor acosmici. La drept vorbind, nu ştiu în ce măsură Duerr aparţine mai mult decît M. Eliade „noii paradigme”. Dar mi s-a părut extrem de instructiv să citez aici cazul său, pentru că nimănui nu i-ar trece prin minte să-i conteste lui Duerr această apartenenţă, în timp ce pentru Eliade ea nu este de ordinul evidenţei. La prima vedere, s-ar zice că diferenţa esenţială dintre Eliade şi Duerr constă în libertatea aproape totală pe care acesta din urmă şi-o ia faţă de prejudecăţile *establishment*-ului academic, pe care, de altfel, l-a părăsit. Dacă dreptatea este de partea lui Kuhn, a lui Feyerabend, a lui Duerr (şi, în aceste pagini, a mea însumi), noua paradigmă epistemologică, o *realitate* de foarte vaste proporţii, ar trebui să sfîrşească prin a se impune la capătul unor lupte înverşunate ce vor dura zeci şi poate chiar sute de ani (sau în mod brusc, în urma vreunui cataclism ; dar alte paradigme i-ar face atunci concurenţă). În această perspectivă, Duerr ar trebui să fie instalat cu onoare la o catedră de antropologie. Cu toate acestea, dată fiind imensa rezistenţă pe care o nouă paradigmă trebuie să se pregătească s-o înfrunte, pariul nu este pierdut nici dacă Duerr nu va ajunge în universitate, cu atît mai mult cu cît, după cîte cred, vîrsta limită spre a deveni *Beamte* este, în Germania Federală, de cincizeci ori cincizeci şi doi de ani. De faptul că „noua paradigmă” se va instaura sau nu depinde, fireşte, opinia pe

care o vor avea despre Eliade generaţiile viitoare. În ce ne priveşte, credem a fi demonstrat că, nefiind omul trecutului, el aparţine acestui viitor încă ipotetic. Între aceste două dimensiuni ale inexistentului – ceea-ce-nu-mai-este şi ceea--ce-nu-este-încă –, opera lui Eliade a avut privilegiul rar de a se bucura de prezent.

Traducere din franceză de Dan Petrescu

Note

1. Vezi, de ex., I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi, 1978 [vezi ed.rom. : *Mircea Eliade*, trad. de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Bucureşti, Nemira, 1995, 1998[2] – n.ed.] ; Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1982 ; Norman Girardot, „Introduction. Imagining Eliade : A Fondness for Squirrels", in N.J. Girardot – M. Linscott Ricketts (ed.), *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York, The Seabury Press, 1982, pp. 1-16 ; Ugo Bianchi, „Einige methodologische Überlegungen zu Mircea Eliade als Religionshistoriker", in H.P. Duerr (ed.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 95-105 ; Guilford Dudley III, „Eliade und Jung. Der Geist von Eranos", *ibidem*, pp. 35-46 etc.
2. G. Dudley III, *art. cit.*
3. R.J. Zwi Werblowsky, „In nostro tempore", în Duerr, *Mitte der Welt*, pp. 128-137.
4. N.J. Girardot, *art. cit.*, pp. 12-13.
5. De bună seamă, adevăraţii oameni de ştiinţă neagă acestor discipline predicatul de „ştiinţe". Cît despre oamenii de litere, ei au avut multă vreme convingerea că lingvistica ar fi o „ştiinţă". Nu e loc să examinăm aici această pretenţie curentă încă. Rezultatul ei, pe planul învăţămîntului şi al cercetării, a fost legitimarea oricărei abordări ce se inspiră din metodologia lingvistică. E uimitor cum nişte premise uneori puerile (precum aceea că structura semantico-simbolică a unui text literar trebuie să-i prelungească structura morfo-sintactică)

au prilejuit totuşi opere remarcabile. Este cazul, binecunoscut în epistemologie, în care o ipoteză falsă generează totuşi o reflecţie viabilă.

6. Am fi tentaţi să spunem că dintr-o sută de cărţi lizibile de psihanaliză doar una e de epistemologie, dar ar însemna să uităm astfel cantitatea de cărţi, cîteodată excelente, ce se ocupă de teoria unui grup special de ştiinţe sau chiar de epistemologie generală, fără să pretindă cu toate acestea la harisma de „lucrări de serviciu". De altminteri, este foarte caracteristic faptul că lucrările de epistemologie importante şi totodată populare şi-au văzut întotdeauna punctul de plecare în fizică.

7. E de-ajuns să deschizi la întîmplare un bun manual – îl nimeresc acum pe L. Renzi, *Introduzione alla filologia romanza*, Bolognia, 1978[2] (1976), pp. 12-15 – pentru a afla din paginile introductive referinţe la Kuhn, urmate de „aplicaţii". Asta înseamnă că, paisprezece ani după apariţia cărţii lui Kuhn, un lingvist îi recunoaşte incontestabila autoritate, superioară, desigur, aceleia a lui Popper.

8. Cf. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970[2] (1962), v. *Postscriptum* la ediţia a II-a, p. 181.

9. În majoritatea cazurilor, ceea ce Kuhn înţelege prin „paradigmă" se referă la un model implicit care există într-un sector particular al ştiinţei. „Revoluţia" are drept rezultat abolirea unei astfel de paradigme şi înlocuirea ei printr-o alta. Este totuşi legitim să concepem nişte paradigme mai încăpătoare şi nişte revoluţii cu un caracter mai vast decît cele ce afectează fizica. Paradigma epistemologică, de pildă, are o durată mult mai mare şi o anvergură mult mai generală decît paradigmele succesive ale sectoarelor particulare din fizică. De vreme ce orice revoluţie implică un nou fel de a vedea lumea (pe care Kuhn o numeşte *o lume nouă*), este îndreptăţit să spunem că lumea epistemologiei lui Kuhn nu e aceeaşi cu lumea epistemologiei lui Popper. Ele sînt *incomensurabile*, nu au o unitate de măsură comună. Conceptul lărgit de „paradigmă" este de o excepţională valoare pentru istoricul mentalităţilor. O astfel de paradigmă este un *Weltbild*, tot agregatul de concepţii, explicite şi implicite, despre lumea dintr-o epocă dată. Paradigma epistemologică face şi ea parte din *Weltbild*, asupra căruia exercită de altfel o influenţă profundă.

10. K.R. Popper, „Epistemology without a knowing Subject", in *Logic, Methodology, and Philosophy,* Amsterdam, 1968, p. 351, citat de H.P. Duerr, *Ni Dieu – ni mètre. Anarchische Bemerkungen zur Bewusstseins – und Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1985[2] (1974), p. 21.
11. Este neîndoielnic că această concepţie despre progres a fost abandonată de unii dintre cei mai înverşunaţi partizani ai ei – precum H.G. Wells, de exemplu – în ajunul celui de-al doilea război mondial. În epistemologie, a fost pusă în discuţie de Thomas S. Kuhn în 1962 şi după aceea, într-o formulă mult mai radicală, de Paul. K. Feyerabend.
12. Am fi tentaţi să spunem: „fără a răspunde obiecţiilor lui Feyerabend". Dar cea mai mare parte din aceste obiecţii se caracterizează prin aceea că nu li s-ar putea da un răspuns. S-ar putea totuşi concepe o scolastică pornind de la Feyerabend, spre a încerca unificarea tuturor domeniilor ce compun *Weltbild*-ul epocii noastre. Spre exemplu, unul din posibilele ei puncte de plecare ar fi sociologia învăţămîntului universitar, în scopul unificării criticii epistemologice din toate ştiinţele admise etc.
13. Kuhn, *op. cit.*, pp. 170-171.
14. *Ibid.*, pp. 136-143.
15. *Ibid.*, p. 108.
16. *Ibid.*, pp. 138s, 167.
17. *Ibid.*, pp. 164-165.
18. În timpul unei perioade de recesiune economică precum aceasta pe care o traversăm, scăderea respectului public faţă de universitate poate merge foarte departe. Toate acestea ne fac să întrevedem riscul enorm care există atunci cînd asupra învăţămîntului se exercită controlul public. Într-un interviu plin de umor („Zürcher Geschnetzeltes. Ein interview mit Professor Feyerabend", în H.P. Duerr, *Satyricon. Essays und Interviews*, Berlin, 1982, pp. 35-40), Hans Peter Duerr îi aminteşte aceste riscuri lui Paul Feyerabend, partizan al hegemoniei instanţei sociale asupra ştiinţei. Iată o nouă problemă pe care numai o sociologie a universităţii, serioasă şi responsabilă, ar putea-o înfrunta în mod corect.

19. V. *Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu* în I.P. Culianu (ed.), *Libra* (Festschrift Noomen), Groningen/Dordrecht, 1983, pp. 114-146, mai ales 114-129 [v. versiunea românească : *Fantasmele libertăţii la Mihai Eminescu*, în Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti I*, Bucureşti, Nemira, 2000, pp. 82-121 – n.ed.].
20. *Ibid.*, p. 123.
21. Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an anarchistic theory of Knowledge*, London, 1978^2 (1975), p. 23.
22. *Ibid.*, p. 46.
23. *Ibid.*, p. 46 n.1.
24. *Ibid.*, p. 49.
25. *Ibid.*, p. 52.
26. *Ibid.*, p. 189.
27. Feyerabend evită termenul „paradigmă" ; îl preferă pe acela de *„frameworks of thought (action perception)"*, care are o aplicabilitate mai largă şi în acelaşi timp mai precisă. Despre incomensurabilitate, v. *ibid.*, pp. 271sq.
28. D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958 ; *Unclean Spirits*, London, 1981 ş.a.
29. V., în această privinţă, cartea noastră, *Éros et Magie à la Renaissance*, Paris, 1984.
30. V.W. Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and other Mystical Beasts*, Chicago-London, 1980, pp. 5sq.
31. V. mai ales Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, Paris, 1967. Este evident că problemele hermeneuticii lui Paul Ricoeur ne-ar putea furniza o interpretare alternativă a situaţiei pe care încercăm s-o expunem aici din punct de vedere epistemologic. Ea va face, sperăm, obiectul unui viitor studiu.
32. În cartea citată *supra*, n. 1 şi în mai multe articole.
33. Am înregistrat cea mai mare parte din aceste lucrări în „M.E. at the Crossroad of Anthropology", în *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, pp. 123-131, mai ales 130-131 [v. versiunea românească : „Mircea Eliade la răscrucea antropologiilor", în Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti I*, ed.cit., pp. 367-379 – n.ed.].

34. Vezi ultima ediţie din M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1977.
35. Vezi pentru esenţial, cartea mea, *Mircea Eliade* (1978), pp. 48-53.
36. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Bucureşti, 1937, p. 18.
37. D. Allen, *op. cit.*, p. 44.
38. Vezi *art.*meu *cit.*, n. 33 *supra*, p. 123.
39 *Cf.* cartea mea, *Mircea Eliade* (1978), pp. 146-150.
40. N. Girardot, *art. cit.*, pp. 11-12.
41. V. n. 33 *supra*, pp. 127 şi 129.
42. Terry Alliband, „Lobe das Primitive – Verfluche das Moderne ! ", în H.P. Duerr (ed.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt, Syndikat, 1983, pp. 59-70. Alliband îi reproşează lui Eliade apartenenţa la paradigma evoluţionistă. Cu toată evidenţa, el nu avea cunoştinţă de eseul lui Eliade, *Folklorul ca instrument de cunoaştere* din 1937, publicat în trad. franceză în *L'Herne*, 33, Paris, 1978, pp. 172-181 ; pentru interpretarea lui v. studiul meu *M.E. at the Crossroad...*, pp.127-128.
43. Am mai putea-o numi „noua antropologie", dar mi se pare că în Franţa această expresie desemnează alte şcoli.
44. Vezi excelenta carte a lui Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Paris, 1983, care evită minunat această capcană.
45. Despre această operă există deja o culegere de articole editate de R. Gehlen şi B. Wolf : *Der gläserne Zaun. Aufsätze zu Hans Peter Duerr's „Traumzeit"*, Frankfurt, Syndikat, 1983. Celebrul său *Traumzeit* a apărut în 1978. (W. O'Flaherty a publicat recent o recenzie elogioasă la traducerea engleză a acestei cărţi în *New York Review of Books*). Ultima sa carte, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, a apărut în 1984. Am publicat în *History of Religions* recenzii ale acestor două cărţi.
46. Vezi nota 45.
47. Vezi contribuţia mea [„Wer hat Angst vor Hans Peter Duerr ? " – n.ed.]. la volumul *Der gläserne Zaun* (n. 45 *supra*), pp. 263-4.

Civilizaţia ca produs al sălbăticiei. Hans Peter Duerr şi teoriile sale culturale

În 1962, Thomas S. Kuhn proclama sfîrşitul apropiat al unei „paradigme epistemologice” care se menţinuse din secolul al XVII-lea pînă în zilele noastre. Principala caracteristică a acestei paradigme fusese credinţa în *caracterul cumulativ al progresului ştiinţific*, ca o consecinţă fie a unui punct de vedere teleologic asupra istoriei umane, fie a unuia evoluţionist[1]. Consecinţa finală a prăbuşirii acestei credinţe este că atît ştiinţa, cît şi istoria se schimbă, dar de fapt nu „evoluează”.

Copilul teribil al noii paradigme epistemologice a fost Paul K. Feyerabend, care a folosit drept *motto* pentru „metoda” sa ştiinţifică (sau, de fapt, absenţa acesteia) o variantă a cuvintelor înscrise pe frontispiciul abaţiei din Thélème a lui Rabelais : *merge orice* (*anything goes*). „Singurul principiu”, scrie Feyerabend, „care nu inhibă progresul este : *merge orice*”[2]. După Feyerabend, alternativele la ştiinţa modernă „pot fi luate de oriunde... pot fi găsite – din vechile mituri şi din prejudecăţile moderne ; din elucubraţiile experţilor şi din fanteziile nebunilor”[3]. Iată de ce, în cartea sa *Against Method*, Feyerabend a acordat multă atenţie antropologiei.

E greu de spus dacă Hans Peter Duerr, care este mult mai familiarizat cu antropologia – şi are poate, de aceea,

mult mai puţin respect pentru ea –, ar trebui într-adevăr să fie considerat drept un discipol al lui Feyerabend. El nu face nici un secret din prietenia sa cu acesta din urmă, îl citează ocazional, dar, cel puţin în prima sa carte, *Ni Dieu – ni mètre* (1974), nu pare să vadă în Feyerabend decît un popperian radical[4]. Pe de altă parte, primul bestseller al lui Duerr, *Traumzeit* (disponibil acum şi în traducere engleză), poate fi interpretat ca o tentativă de a înlocui perspectiva evoluţionistă a civilizaţiei occidentale cu un model non-cumulativ.

Traumzeit, o carte spirituală, paradoxală şi provocatoare, care a apărut în 1978 şi s-a vîndut în peste 50 000 de exemplare în cîţiva ani, a constituit, în Germania cel puţin, obiectul unei dezbateri foarte animate[5]. *Establishment*-ul academic a respins-o (uneori, ca în cazul lui Jürgen Habermas, în mare panică), omul de pe stradă a savurat-o, ziarele au fost gata să exploateze situaţia, şi Duerr însuşi, căruia cartea îi servise şi drept disertaţie pentru *Habilitation*, s-a retras de la universitate. Numele său a fost de mai multe ori asociat cu numele celuilalt copil teribil, deşi încă profesor universitar : Paul K. Feyerabend. Ambii, de fapt, cochetaseră cu cuvîntul „anarhism”, deşi în maniere diferite, Duerr fiind oarecum implicat în teoria politică a anarhismului – un domeniu, se pare, nefamiliar lui Feyerabend, care preferă să se autonumească „realist”, simţindu-se mai inspirat de Lenin[6]. O legătură practică cu anarhismul este, în cazul lui Duerr, de netăgăduit, de vreme ce el e redactorul-şef al altminteri complet inofensivei şi, în ansamblu, foarte bine informatei reviste *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, publicată de Karin Kramer Verlag la Berlin. Acest fapt, ca şi titlul, reprezintă probabil principalele sale legături cu anarhismul, fiindcă Duerr a transformat-o într-o bună revistă de antropologie. Nici prietenia lor, nici referinţa comună la cuvîntul „anarhism” nu sînt suficiente pentru a-l desemna pe Duerr drept „discipol” al lui Feyerabend.

Stilul ştiinţific al lui Duerr (care nu este, desigur, o „metodă") constă în scrierea unor texte scurte, accesibile, la care adaugă – mai tîrziu, aşa cum reiese din legătura mai curînd vagă dintre părţi – o imensă cantitate de note şi o bibliografie impresionantă. *Ni Dieu – ni mètre*, al cărei subtitlu, „Anarchische Bemerkungen zur Bewusstseins- und Erkenntnistheorie" („Note anarhice privind teoria conştiinţei şi a cunoaşterii"), ar putea – greşit – să întărească fie ipoteza relaţiei sale cu anarhismul politic, fie ideea unei dependenţe faţă de articolele timpurii ale lui Feyerabend, conţine 69 pagini de text faţă de 110 pagini de note şi 45 (!) pagini de bibliografie ; *Traumzeit* are 162 pagini de text faţă de 183 pagini de note şi 58 pagini de bibliografie ; ultima sa carte, *Sedna*, are 261 pagini de text faţă de 165 pagini de note şi 68 pagini de bibliografie, fiind, în ansamblu, cea mai lizibilă – deşi poate cea mai derutantă – lucrare a lui Duerr. Trebuie interpretată formula lui Duerr ca o parodie a conceptului german *Gründlichkeit* („temeinicie") ? Nu e total neplauzibil, dacă ne gîndim că primele două cărţi erau disertaţii prezentate în universităţi germane. Se pune întrebarea din ce cauză Duerr a păstrat în oarecare măsură aceeaşi schemă contraproductivă în *Sedna*, unde nu era obligat să-şi demonstreze ştiinţa în faţa nici unui tribunal ştiinţific din lume.

Teoria culturii prezentată în *Traumzeit* ar putea fi în esenţă interpretată ca o alternativă la ideile lui Norbert Elias privind „procesul civilizării". Elias este un evoluţionist, deşi de un tip mai curînd pesimist. În opinia sa, dezvoltarea societăţii occidentale a fost marcată de *„înăsprirea şi diferenţierea sporită a controalelor"*, ceea ce a dus treptat la un „nivel mai ridicat de diferenţiere şi integrare socială"[7]. Reversul acestui proces linear a fost creşterea stresului individual.

H.P. Duerr crede, dimpotrivă, că procesul fundamental din sociogeneza Occidentului a fost o deplasare în relaţia

tradiţională dintre „interior” şi „exterior” sau „sălbăticie”[8]. Mult timp, în istoria civilizaţiei occidentale „interiorul” şi „exteriorul” erau dialectic legate, încît nu putea exista un „interior” (societate) fără un „exterior” (sălbăticie). Societatea părea, după Duerr, să depindă de sălbăticie tot astfel cum valoarea sistemelor depinde de un metasistem în care valorile sînt definite. Sălbăticia a îndeplinit pentru societate funcţia unui asemenea metasistem, de tip atît negativ, cît şi pozitiv. De fapt, trăsătura antisocială a sălbăticiei a înzestrat-o cu farmecul unei libertăţi care ar putea fi ori criminală, ori sacră, dar în ambele cazuri supraumană.

Cum erau stabilite contactele între „interior” şi „exterior”, între civilizaţie şi sălbăticie ? În principiu, în trei feluri, consideră Duerr : prin folosirea substanţelor halucinogene extrase din plante ; prin procesul de iniţiere, care consta într-o familiarizare intimă cu sălbăticia, urmată de o moarte simbolică, pornind de la premisa că numai intimitatea profundă cu „exteriorul” ca o negaţie a „interiorului” îi permitea cuiva să devină un adevărat „iniţiat” ; în al treilea rînd, contactul cu sălbăticia era de asemenea stabilit prin tot felul de ceremonii şi rituri menite să abolească normele şi relaţiile sociale (*die Zeit zwischen den Zeiten*) („timpul dintre timpuri”).

Pentru a prezenta relaţia dintre sălbăticie şi civilizaţie, Duerr utilizează constant metafora „peretelui de sticlă”[9], care a fost aleasă şi ca titlu pentru volumul despre Duerr editat de R. Gehlen şi B. Wolf : *Der gläserne Zaun*[10]. În opinia lui Duerr, este ca şi cum un perete invizibil ar separa societatea de sălbăticie. Unii oameni, cum ar fi vrăjitoarea (*Hexe*, care ar proveni din *hagazussa*, „cea care stă pe gard”), erau specializaţi în călătoriile între „interior” şi „exterior”.

Pe parcursul procesului civilizării, importanţa sălbăticiei ca metasistem care formulează valorile societăţii nu mai este recunoscută. Sălbăticia este împinsă treptat înapoi în inconştientul uman şi se identifică, prin urmare, cu

inconştientul. „Exteriorul” este subiectivizat, interiorizat, devine „interiorul interiorului”.

Ce se întîmplă, în aceste condiţii, cu acei oameni care trăiesc pe peretele transparent, care înainte puteau stabili o legătură constantă între civilizaţie şi sălbăticie? Duerr consideră că, în general, începînd de la sfîrşitul secolului al XV-lea, vrăjitoarele sau pseudovrăjitoarele erau arse pe rug. Duerr pare să creadă că, de fapt, „vrăjitoarele” nu au existat – ele erau o invenţie a Inchiziţiei. Vînătoarea de vrăjitoare a reprezentat, după părerea sa, un fel de persecuţie generală a genului feminin, pentru care el găseşte două motive principale: mai întîi, fiindcă femeile erau acelea care, în mod tradiţional, puteau sări mai uşor peste peretele transparent dintre sălbăticie şi civilizaţie; şi, în al doilea rînd, fiindcă reprimarea femeilor de la începutul timpurilor moderne reprezintă o consecinţă directă a eliberării femeilor în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Astfel, procesul civilizării constă, în viziunea lui Duerr, în reprimarea femeilor ca o consecinţă a unei emancipări anterioare. Ca rezultat al acestei represiuni, „sălbăticia” a fost împinsă în subconştient[11].

Aşa cum am arătat mai înainte, afirmaţiile lui Duerr au o nuanţă polemică în raport cu teoria lui Norbert Elias. Dacă Elias ar avea dreptate, am putea deduce că „înăsprirea şi diferenţierea sporită a controalelor” este un proces cumulativ lent, treptat, linear şi neîntrerupt. Dimpotrivă, Duerr notează – şi, în această privinţă, are perfectă dreptate – că în Evul Mediu controalele s-au atenuat, în loc să se înăsprească, în vreme ce permisivitatea a evoluat către un apogeu care a fost atins în secolul al XV-lea, toate acestea, crede el, ca rezultat al procesului de emancipare a femeilor. După Duerr, femeile au devenit treptat mai conştiente de ele însele, atît pe plan sexual, cît şi pe plan economic. Această dezvoltare a conştiinţei de sine şi a încrederii în sine a fost urmată de o puternică represiune care a culminat cu vînătoarea de

vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Obiectivul represiunii ar fi fost acela de a le supune din nou pe femei puterii masculine[12]. În contradicţie cu ideea lui Elias referitoare la o dezvoltare continuă, „procesul [*real* al] civilizării" a constat într-o încetare abruptă a acelor condiţii care, în secolul al XIV-lea, generaseră permisivitate şi chiar promiscuitate[13]. Pedepsirea senzualităţii feminine conştiente de sine a dus la transformarea femeilor în general în vrăjitoare. Acest proces de creare a vrăjitoarei a fost însoţit de formarea unui aparat prin care aceasta era suprimată.

Teza lui Duerr este argumentată de o cantitate uriaşă de materiale antropologice care se referă la cele trei puncte principale ale demonstraţiei sale, şi anume folosirea halucinogenelor, iniţierea şi „timpul dintre timpuri", ca trei moduri de a stabili un contact între civilizaţie şi sălbăticie. Inutil de adăugat că folosirea acestor materiale este, în bună măsură, arbitrară. Mai mult, majoritatea sînt reduse la cîteva trăsături generale pentru a se potrivi cu restul demonstraţiei.

S-au scurs cîţiva ani înainte ca Duerr să aibă sub tipar o altă carte originală. Între timp, ca *Verlagsberater* („consilier editorial") al editurilor Syndikat şi Suhrkamp din Frankfurt, el a editat două volume despre Paul Feyerabend, două volume despre *The Scientist and the Irrational* şi trei volume impresionante despre Mircea Eliade[14].

Sedna oder die Liebe zum Leben a apărut în 1984[15]. Ea încearcă să răspundă la una din întrebările puse deja în *Traumzeit*, şi anume cînd şi de ce s-au dezvoltat acele religii în care dispreţul faţă de viaţă a înlocuit pofta de viaţă. Aşa cum se vede, premisa se află deja aici : Duerr crede că omul preistoric şi vînătorii primitivi împărtăşesc o reală poftă de viaţă aşa cum este ea, fără a o percepe ca pe o pură suferinţă. Din păcate, Duerr a ascuns toate acele materiale care puteau fi uşor folosite împotriva tezei sale, reţinînd

doar dovezile privind raportul sexual ritual din societăţile vînătorilor primitivi, care din nou nu poate fi interpretat fără echivoc ca poftă de viaţă. În ciuda carenţei fundamentale a întregii demonstraţii, *Sedna* este o carte magnifică[16]. În prima parte, Duerr arată că, pentru omul preistoric şi vînătorii primitivi, reînnoirea vînatului era un eveniment religios major, realizat în mod ritual prin actul sexual, executat fie colectiv, fie individual. Partenerii masculini trebuiau să întruchipeze spiritele animale şi erau reprezentaţi ca tauri ; partenerele feminine erau considerate ca reprezentînd-o pe Marea Zeiţă a naturii. În ansamblu, informaţia pe care se bazează *Sedna* este mai exactă decît cea din *Traumzeit*, iar reconstrucţia religiei omului preistoric, deşi foarte îndrăzneaţă, nu este neconvingătoare.

Teza centrală a cărţii rămîne totuşi discutabilă. Duerr crede că crescătorii de vite şi ţăranii au înlocuit pofta de viaţă a strămoşilor lor, vînătorii, printr-un sentiment al tranzitoriului, care s-a transformat într-un refuz metafizic al vieţii. Acest sentiment a fost codificat în două din religiile fundamentale ale lumii, budismul şi creştinismul, şi a devenit capital în „depersonalizarea” mai multor curente şi indivizi mistici aparţinînd acestor religii, precum şi în dispreţul nihilist faţă de viaţă care, în zilele noastre, ar fi propriu întregii mentalităţi occidentale. Printre misticii „depersonalizaţi”, Duerr a situat şi figuri controversate precum Carlos Castaneda (al cărui Don Juan ar fi o variantă a tehnocratului impersonal) şi Bhagwan Shree Rajnesh*. În

* Bhagwan Shree Rajnesh (sau Rajneesh), unul din numele de guru ale lui Rajneesh Chandra Mohan (1931–1990), un indian cu studii de filozofie care s-a considerat o reîncarnare a lui Buddha începînd de la douăzeci şi unu de ani şi a fondat o vastă mişcare „spirituală”, extrem de controversată, care număra la apogeul său 200 000 de aderenţi trăind în 600 de centre, în toată lumea (n.tr.).

Sedna, Duerr intenţionează să laude optimismul vînătorilor primitivi în contrast cu pesimismul agricultorilor. Sînt departe de a fi acea persoană sensibilă – deşi trebuie să admit că o asemenea persoană ar putea exista – care, citind cartea, ar auzi tot timpul urletul „tinerilor lupi”. Dar, ca să fiu cinstit, cineva n-ar avea nevoie decît de un geniu literar ca al lui Hans Peter Duerr pentru a face o carte tot atît de lungă (sau mai lungă, dacă ar fi nevoie) ca *Sedna*, spre a demonstra, cu egală legitimitate, teza contrarie. Preferinţa evidentă a autorului pentru vînători, o preferinţă pe care, probabil, doar cîţiva cititori o împărtăşesc, expune această fascinantă carte la diferite obiecţii, şi nu putem spera decît că ea nu îl va transforma pe Duerr însuşi dintr-un iubitor al vînătorilor într-un autor vînat. (De fapt, chiar iubitorii vînătorilor ar fi probabil foarte dezamăgiţi de sfîrşitul cărţii, în care filozofia personală a lui Duerr pare să fie cea a unei desăvîrşite inacţiuni.)

Mai rămîne de pus o ultimă întrebare, deşi numai timpul ar putea oferi un răspuns : este Hans Peter Duerr un reprezentant al noii „paradigme epistemologice” în antropologie, sau e mai curînd un autor popular şi genial al cărui loc e în trecut, alături de un curent ca gruparea germană *religionsgeschichtliche Schule* sau ceva asemănător ? Elementele antievoluţioniste din *Traumzeit* ar pleda pentru prima interpretare ; evidentul şi poate imprudentul *parti pris* din *Sedna* – pentru cea de a doua.

Cu toate acestea, în situaţia prezentă, cînd paradigmele antropologiei sînt, în cea mai mare parte, prea rigide şi inadecvate, lucrarea lui Duerr este fără îndoială reconfortantă. Autorul nu acţionează conform regulilor comunităţii noastre ştiinţifice care, după Thomas Kuhn, sînt *izolarea*, *esoterismul* şi *ortodoxia*[17] îngustă. Şi chiar atunci cînd sînt foarte discutabile, cărţile lui nu sînt mai subiective decît

dezgustătoarele grămezi prăfuite din aşa-numita literatură de specialitate, care vinde frecvent cele mai inimaginabile platitudini sub pretextul „obiectivităţii ştiinţifice”. Pe lîngă curajul de a fi el însuşi (dar este acesta întotdeauna un lucru lăudabil ?), Duerr are farmec şi calităţi literare, este spiritual, paradoxal şi la modă. Toate temele contraculturii (cu absenţa izbitoare a homosexualităţii) sînt reprezentate în cartea sa, dar, din fericire, ele sînt frecvent supuse analizei critice. Citind paginile sale despre Castaneda şi Bhagwan, am putea bănui că aceştia trebuie să fi reprezentat într-o anumită perioadă a vieţii sale idoli care au fost mai apoi aruncaţi de pe soclurile lor. *Sedna*, deşi în mod evident (şi, s-ar putea adăuga, paradoxal) cochetează cu mişcarea pacifistă germană, este în mod surprinzător mai puţin modernă decît *Traumzeit*, în care emanciparea femeilor constituie problema centrală. Fenomenul descris de Duerr este bine cunoscut istoricilor, deşi pentru aceştia din urmă nici emanciparea femeilor, nici reprimarea lor nu sînt un subiect în sine. Ele se datorează unor ansambluri de factori foarte complecşi care, în cazul reprimării femeilor, poartă numele de Reformă şi Contrareformă[18].

Este o tristă neînţelegere faptul că Duerr a fost eliminat din comunitatea ştiinţifică, care tolerează atît de multe – eufemistic vorbind – persoane necreative. Dar acesta e poate preţul pe care el trebuie să-l plătească pentru că este autor de *best-sellers* care, fiind extrem de cunoscute, sînt mult mai vulnerabile decît cărţile pe care nu le citeşte nimeni. Ar putea fi un cerc vicios fiindcă, dacă ar fi mai puţin la modă şi, astfel, mai puţin vulnerabile, ele nu s-ar mai vinde probabil bine.

Am avut mai multe ocazii să scriu despre Duerr[19], cu simpatie critică. Faptul că e un copil teribil pare să acţioneze constrîngător asupra recenzenţilor săi, în sensul că produce

invariabil nuanţe paternaliste. Sînt conştient de această deficienţă. Nu îmi este cîtuşi de puţin – ca lui Habermas – teamă de Duerr. Dimpotrivă, îmi place Duerr, dar *în mod critic*. Ca să nu-l critici, ar trebui să aparţii unei anumite forme de contracultură.

Traducere din engleză de Mona Antohi

Note

1. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, ediţia a doua, 1970 (1962) [vezi ed. rom. : *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, trad. din engleză de Radu J. Bogdan, studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Humanitas, 1999 – n. tr.].
2. Paul Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, 1978 (1975), p. 23.
3. *Ibid.*, p. 47.
4. Hans Peter Duerr, *Ni Dieu – ni mètre. Anarchische Bemerkungen zur Bewusstseins- und Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1985 (1974), pp. 82-83, n. 52, unde Feyerabend este numit „der treueste [...] Schüler Poppers". În prefaţa ediţiei de buzunar din 1985, Duerr adaugă (p. 8) : „Wenn sich trotzdem die eine oder die andere verirrte Seele seiner annahm, dann sah sie das Buch seltsamerweise im Zusammenhang der Gedanken meines Freundes Paul Feyerabend, mit denen es nun weiss Gott herzlich wenig zu tun hat, was meines Erachtens jeder leicht hätte feststellen können, der einigermassen vorurteilsfrei gelesen und nicht so sehr auf seinen Untertitel geachtet hätte."
5. *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt, Syndikat, 1978, 415 pp. O ediţie prescurtată (fără note şi bibliografie) este de asemenea disponibilă, precum şi o traducere engleză, care a fost recenzată critic, dar nu nefavorabil, de W. O'Flaherty (*New York Review of Books*) şi Peter Winch (*Times Literary Supplement*, 4 octombrie 1985) (*Dreamtime : Concerning the boundary between wilderness and civilization*, tradusă de

Felicitas Goodman, Oxford, Blackwell, 1985, 462 pp.). Unele din reacţiile la *Traumzeit* sînt comentate în interviurile lui H.P. Duerr, adunate în volumul *Satyricon. Essays und Interviews*, Berlin, Karin Kramer, 1982, 155 pp. Treizeci de contribuţii, în principal despre *Traumzeit*, au fost adunate într-un volum editat de Rold Gehlen şi Bernd Wolf (*Der gläserne Zaun. Aufsätze zu Hans Peter Duerr's „Traumzeit"*, Frankfurt, Syndikat, 1983).

6. Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, Londra, 1978, 112f. Chiar şi astăzi, spune Feyerabend, „regulile lui Stalin mi se par de departe preferabile standardelor complicate şi epiciclice ale acestor amici moderni ai raţiunii". Deşi, am putea adăuga, regulile lui Stalin erau întotdeauna… tăioase.
7. Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford, 1978, p. 223 [vezi ed. rom. : *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice*, trad. de Monica-Maria Aldea, Iaşi, Polirom, 2002 – n.tr.].
8. *Traumzeit*, pp. 56–57.
9. *Ibid.*, p. 61.
10. Vezi mai sus, n. 5.
11. *Ib.*, p. 74.
12. *Ib.*
13. *Ib.*, pp. 73–74.
14. *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, 2 vol., Frankfurt, 1980–1981 ; *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 vol., Frankfurt, 1981. Cele trei volume despre Eliade au fost tipărite la trei edituri diferite (Qumran, Syndikat, Suhrkamp) : *Alcheringa oder die beginnende Zeit*, Frankfurt-Paris, 1983 ; *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt, 1983 ; *Die Mitte der Welt*, Frankfurt, 1984.
15. *Sedna oder Die Liebe zum Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, 535 pp.
16. Vezi recenzia mea, în *History of Religions*, 25, 1986, pp. 278-280.
17. Kuhn, *op. cit.*, pp. 164–165.
18. Vezi cartea mea *Eros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris, 1984.

19. Am recenzat atît *Traumzeit*, cît şi *Sedna* pentru *History of Religions*, am contribuit cu un foarte scurt eseu la *Der gläserne Zaun*, l-am citat în mai multe cărţi, articole şi conferinţe şi, în ansamblu, mi-am manifestat întotdeauna – şi încă îmi mai manifest – aprecierea reală, deşi critică, faţă de opera sa. Cred că există, în cărţile lui Duerr, mai multe probleme care ar fi meritat o analiză mai profundă decît cea pe care am făcut-o. Dar, nici în latura pozitivă, nici în cea negativă, nu aş mai adăuga sau retracta vreodată ceva faţă de ceea ce am avut deja de spus. Aş putea fi de acord cu premisele epistemologice ale lui Duerr, dar nu şi cu latura la modă a operei sale : astfel, nu cred că feminismul de azi are ceva de a face cu permisivitatea din secolul al XIV-lea şi nici mişcarea pacifistă germană cu ideologia vînătorilor.

Adevărata „revoluţie culturală”

Dacă în China a avut loc o „revoluţie culturală” de care a vorbit toată lumea, deşi ea nu era decît o exacerbare a egalitarismului de veche sorginte iacobin-proletcultistă, iar în Occident se vorbeşte de douăzeci de ani încoace de „revoluţia informaticii”, ale cărei vîrtejuri par a se fi calmat în ţara unde a început – Statele Unite ale Americii –, o adevărată „revoluţie” pare a fi cuprins cultura occidentală, pe nesimţite şi fără mare vîlvă, de acum aproximativ zece ani.

Deşi puţini au înregistrat pînă acum aceste prefaceri, ele sînt pe de-a-ntregul comparabile cu modificarea imaginii lumii care a avut loc în secolul al XVII-lea, cînd ipoteza lui Copernic cîştigă teren, Kepler precizează forma eliptică a orbitelor planetare, iar Newton descoperă formula gravităţii care ţine în loc sistemul solar. Ca şi în acest caz, marea discuţie epistemologică, în stare să pulverizeze toate certitudinile pe care se bazează existenţa omului obişnuit, vine la lumină abia 50-70 de ani după ce descoperirile au avut loc. Descoperiri, la prima vedere, inocente şi de natură tehnică, dar care, privite de la o anume distanţă, par a sfida orice logică, impunîndu-ne să revizuim drastic imaginea pe care o avem despre realitatea în care trăim.

În marea discuţie care a început deja să înfierbînte spiritele, filozofia nu mai are nici un loc. Ea şi-a trăit, în fond, traiul o dată cu Hegel, care proclama că, după el, filozofia nu mai are rost, întrucît el i-a dat o soluţie definitivă. Avea dreptate : Hegel şi epigonii săi de stînga, Marx şi Engels, sînt ultimii

filozofi pentru care filozofia înseamnă o disciplină globală, cuprinzînd ştiinţele naturii. Filozofia după ei renunţă la globalitate şi la viziuni cosmologice, pe care le lasă în grija ştiinţei. Filozofia modernă este filozofie a limbajului, nu a naturii.

În consecinţă, noile cosmologii nu mai sînt produse de filozofi ci, aşa cum era de aşteptat, de matematicieni şi fizicieni. Fizica pune problemele, iar matematica superioară oferă modele extrem de complexe şi aparent paradoxale pentru a le da o soluţie.

Este deja greu să înţelegem modificarea imaginii lumii produsă de teoria relativităţii generale a lui Einstein ; este însă cu atît mai greu să înţelegem natura quantică a universului şi consecinţele bizare care decurg din ea. Chiar popularizarea ştiinţifică, foarte abundentă, de care se serveşte această autentică, gigantică revoluţie culturală este de-ajuns de esoterică. Cu toate acestea, nodul gordian trebuie tăiat într-un fel. Să încercăm.

În secolul al XVII-lea, episcopul anglican George Berkeley îşi punea problema, perfect legitimă, dacă, după ce ieşim dintr-o cameră unde am văzut o masă, masa mai există fără percepţia noastră. Episcopul Berkeley ajungea la o concluzie neîmpărtăşită de mulţi, anume că masa există doar atîta vreme cît este percepută de un observator : „Esse est percipi". Ei bine, fizica quantică vine, cu formule matematice, să demonstreze că nu punctul de vedere comun, ci acela al episcopului Berkeley este corect.

Paradoxul quantic care legitimează ideea lui Berkeley este curent numit „pisica lui Schrödinger" ; îl vom rezuma aici în varianta mai complexă intitulată „prietenul lui Eugene Wigner".

După legile mecanicii quantice, şansa ca un nucleu radioactiv să se dezintegreze după un minut este exact de 50%.

Să presupunem că acest nucleu este legat de un contor Geiger care, la rîndul lui, acţionează un ciocan. Dacă nucleul se dezintegrează, contorul înregistrează evenimentul şi pune în mişcare ciocanul, care cade asupra unei fiole cu acid cianhidric. Dispozitivul se află într-o cameră sigilată, opacă, unde se află închis prietenul lui Wigner. Dacă nucleul nu fisurează după un minut, prietenul va trăi ; dacă însă fisurează, atunci va fi otrăvit de acidul cianic în cîteva secunde. Din punctul nostru de vedere, el va fi *sau viu sau mort*.

Ei bine, din punct de vedere al mecanicii quantice, după un minut prietenul *nu e nici viu nici mort* ; mai precis, pînă ce am observat rezultatul experimentului, situaţia e indecisă : nucleul e 50% fisurat şi 50% nefisurat, iar prietenul e 50% mort şi 50% viu. Astfel se prezintă adevărul matematic.

Din punct de vedere al bunului simţ, situaţia poate fi descrisă fără mari dileme. Nu şi din punct de vedere al mecanicii quantice.

Prima încurcătură este că, atîta vreme cît experimentatorul n-a pătruns în cameră, prietenul neobservat este 50% viu şi 50% mort. Abia după ce observatorul deschide camera, prietenul este sau viu sau mort. *Numai observatorul aduce lumea din potenţialitate în fiinţă*, ceea ce la rigoare înseamnă că universul nu există atîta vreme cît noi nu îl observăm, ba chiar că există *numai pentru ca noi să-l observăm*. Concluzia aceasta, asupra căreia vom reveni poate odată mai pe larg, se numeşte „principiul antropic". O altă concluzie, şi mai ciudată, este că, şansa fisurii nucleare fiind de 50%, deşi la deschiderea uşii, să spunem, prietenul este viu, din punct de vedere al stării quantice există o lume în care prietenul e mort. După unii, această lume e perfect reală ; după alţii este o lume ratată care nu există decît potenţial.

Totul e limpede, putem spune, şi totuşi există cineva care *ştie* dacă prietenul e viu sau mort înainte ca noi să-l observăm, iar acesta este prietenul însuşi. Ei bine, partea aceasta a problemei, care pare cea mai simplă, este în realitate cea mai complexă. Din punct de vedere quantic, ea înseamnă nici mai mult nici mai puţin că *prietenul colaborează la existenţa universului* în măsura în care observă că nu este mort. Ce e drept, el nu poate alege – deşi unii fizicieni sînt de altă părere – dacă este viu sau nu, dar creează acel univers în care este sau una sau alta.

Desigur, ideea că lumea este un joc de noroc nu este nouă. Varianta ei quantică e revoluţionară în măsura în care afirmă că *fiecare dintre noi participă la acest joc de noroc*. Realitatea nu e independentă de noi, ci e strîns legată de observator : noi înşine sîntem aceia care creăm universul la fiecare pas.

Iată unele din concluziile cu totul ciudate ale adevăratei revoluţii culturale la care fiecare e chemat să participe de vreo zece ani încoace. Ea presupune o renunţare la comodele obişnuinţe intelectuale. Nu numai pentru fizician, ci şi pentru omul de rînd.

Revoluţia culturală are multe consecinţe, chiar politice. Voi, toţi oamenii, creaţi realitatea politică. Creaţi ce meritaţi. Încercaţi să faceţi mai bine.

Principiul antropic

Anumiţi oameni de ştiinţă, unii dintre ei foarte serioşi, afirmă astăzi că între lume şi om există un raport care nu poate fi explicat *decît* postulînd existenţa unei corelaţii intenţionale : lumea *aceasta* există pentru omul *acesta*, iar omul *acesta* există pentru lumea *aceasta*. „Principiul antropic" se străduieşte să demonstreze că, dacă lumea aceasta n-ar fi avut *exact* structura pe care o are, apariţia vieţii ar fi fost imposibilă. Pe de altă parte, omul este produsul cel mai înalt al vieţii, perfect adecvat pentru a funcţiona în această lume. Dacă în nici o altă lume n-ar fi putut apărea omul, nici o altă creatură nu se potriveşte mai bine acestei lumi decît omul însuşi.

Am rezumat, imperfect desigur, conţinutul a ceea ce omul de ştiinţă demonstrează prin formule complexe. În esenţa sa, principiul antropic este un mit, salutat cu entuziasm de toţi aceia care acordă credit mitului biblic al Facerii lumii. În Biblie, omul reprezintă încoronarea creaţiei, al cărei sens este acela de a fi supusă omului.

Există, desigur, nenumărate variante ale acestui mit – de la versiunea rabinică după care lumea a fost făcută pentru Cei Drepţi, pînă la versiunea carteziană după care un Dumnezeu care n-ar fi făcut astfel încît raţiunea umană să înţeleagă lumea în ciuda incompatibilităţii dintre ele n-ar fi putut fi decît un Dumnezeu pervers. Ipoteză absurdă, pentru Descartes.

Trebuie să menţionăm că, deşi „principiul antropic" a fost susţinut de-a lungul întregii istorii a creştinismului, au existat momente în care, prin argumente teologice profunde şi convingătoare, el a fost pus în cauză şi chiar respins.

William din Occam a procedat strict în spiritul teologiei apofatice ori negative, care afirmă că Dumnezeu nu poate fi descris prin predicate pozitive (cum ar fi „bun", ori „frumos", ori „mare"). Dumnezeu este deasupra tuturor predicatelor pozitive : rezultă, deci, că nu este subsumat conceptului antropic de „bun", sau de „frumos", sau orice altceva. Este deci corect a afirma că „Dumnezeu nu este bun" (evident, nu este nici „rău", din acelaşi motiv ca mai sus) şi este incorect a afirma că „Dumnezeu este bun". În mod evident, este imposibil de a predica maselor o astfel de teologie ; misticul renan Eckhart a fost condamnat prin 1326 pentru a fi făcut-o. William din Occam, în mod poate mai subtil, a mers mai departe : ca „putinţă absolută", Dumnezeu este inscrutabil şi incognoscibil ; este cognoscibil numai în măsura în care a ales să se manifeste ca „putinţă ordonată", în Creaţie.

Pentru mai vîrstnicul Duns Scotus, pe care Pierre Chaunu îl numără printre cei cinci teologi care contează în istorie, problema fusese şi mai complicată, şi mai stingheritoare. Într-adevăr, acel manifest al „principiului antropic" care este formula de credinţă de la Niceea afirmă, pentru minţi nu prea cutezătoare, că Dumnezeu s-a întrupat *propter nos homines*, pentru noi oamenii. Aşadar, din dragoste pentru oameni, Dumnezeu Tatăl a coborît în Dumnezeu Fiul pentru a mîntui lumea de păcat. Ceea ce-l jenează pe Duns Scotus este dragostea pentru oameni. Cum oare Dumnezeu, această putere fără limite, poate decide să înfăptuiască acţiunea sa majoră – întruparea Logosului divin – pentru o fiinţă atît de nevrednică precum omul ? Aceasta ar însemna că Hristos nu este un produs al libertăţii divine, ci pur şi simplu o

lucrare *de ocazie (occasionatum)* datorată în primul rînd omului. Dumnezeu nu putea hotărî să se întrupeze „pentru noi oamenii”, ci numai *pentru sine însuşi*. De aceea Duns Scotus propune schimbarea formulei de la Niceea şi înlocuieşte *propter nos homines* cu *propter se ipsum*.

Formal, cel puţin, limita ereziei e călcată de Nicolas d'Autrecourt (condamnat în 1346), care neagă în întregime principiul antropic. Pentru el, oamenii sînt fiinţe total lipsite de importanţă în economia universului, şi este cu totul absurd a spune că Dumnezeu a creat universul pentru ei. Este de la sine înţeles că acceptarea acestei poziţii nu este posibilă atîta vreme cît creştinismul face uz de Vechiul Testament, în care se afirmă contrariul. Este tot de la sine înţeles că, deşi în mod teoretic Duns Scotus avea vădit dreptate, ar fi fost cu totul deplasat ca formula de credinţă de la Niceea să fie modificată.

Nu pot – şi nici nu doresc – să intru în detaliile ştiinţifice ale principiului antropic, dar îmi rezerv dreptul s-o fac altădată. Istorici şi filozofi ai ştiinţei ca Stephen Toulmin sînt astăzi de părere că întreprinderea ştiinţifică nu se bucură de o mai mare obiectivitate ori apropiere de adevăr decît orice mitologie a trecutului. Este o maşină mitologică care-şi creează proprii justificări cu ajutorul formulelor matematice. La rîndul lor, acestea nu oferă, în sine, nici o garanţie a „adevărului”, aşa cum s-a crezut cel puţin de la Renaştere încoace. (Desigur, e vorba aici de o simplificare de ajuns de grosolană a situaţiei, aşa cum rezultă ea din mult discutata „teoremă a lui Gödel”, care ne spune că nici un set de propoziţii matematice nu conţine în sine posibilitatea auto-verificării.)

Din punct de vedere istoric, deci, nu putem afirma că ştiinţa de astăzi verifică vechiul principiu antropic, ci, dimpotrivă, că principiul antropic este un vechi mit care

continuă să fie vehiculat de ştiinţă laolaltă cu alte vechi mituri. Desigur, ne putem spune, ce împiedică un anume mit să fie „adevărat” din punct de vedere ştiinţific? După teoria neodarwiniană a evoluţiei, de exemplu, anumite mituri gnostice par a fi adevărate (vezi lucrarea mea *Gnosticismo e pensiero moderno*, Roma, 1985). Pe de altă parte, mulţi epistemologi consideră că teoria neodarwiniană este pură metafizică şi nu poate funcţiona conform principiului „hazardului esenţial” enunţat de Jacques Monod. *Gradul de complexitate a universului îndepărtează la nesfîrşit posibilitatea ca un mit* anume *să fie „adevărat”, în timp ce alte mituri sînt „neadevărate”.*

În cazul principiului antropic, totul depinde de modul de a concepe inteligenţa în natură. Pe de o parte, dacă admitem că inteligenţa nu poate exista fără o bază *organică*, atunci omul este produsul cel mai înalt pe care l-a creat ecosistemul terestru, de-a lungul unei evoluţii de circa cinci milioane de ani. Pe de altă parte, noi înşine construim inteligenţă fără bază organică, cu ajutorul altor surse de energie (energie electrică, cu un consum foarte limitat). În mod evident, inteligenţa poate fi închisă în altfel de aparate decît creierul. Tot aşa, admiţînd că există inteligenţă în cosmos şi că putem chiar vorbi de un „ecosistem universal” pe care-l putem numi, dacă dorim, „Dumnezeu”, din nou necesitatea unei baze organice cade.

Avantajul omului asupra altor maşini capabile să înmagazineze inteligenţă ar părea să fie acela că omul este *comunicativ, activ* şi *mobil*. Dar înseşi computerele noastre pot comunica cu alte computere fără să se deplaseze, iar caracterul mobil şi activ al omului se întoarce uşor în defavoarea sa atunci cînd ne gîndim că sporirea populaţiei duce încetul cu încetul la distrugerea ecosistemului terestru. Nimic nu ne împiedică să credem că, de exemplu, inteligenţă putea fi depusă în

cristale de diamant şi activată foarte uşor cu ajutorul energiei solare ; în mod tot atît de simplu putem presupune că mineralele noastre inteligente puteau avea capacitatea de a comunica unul cu altul cu ajutorul aceleiaşi energii solare. Avantajul evident al cristalelor asupra omului este durata lor enormă, ceea ce face inutilă necesitatea reproducerii. Inteligenţa anorganică fiind curată şi fără reziduuri, pare a fi mult superioară inteligenţei organice. Mai mult, dacă scopul vieţii este inteligenţa – şi acesta pare a fi singurul scop evident –, atunci avantajul existenţei vieţii, atunci cînd putem presupune că inteligenţa depozitată în minerale putea fi mai pură, devine problematic.

Dar să ne întoarcem o clipă la om : este el o maşină atît de extraordinară precum susţine principiul antropic ?

Faţă de maşinile pe care le construim noi, omul are avantajul de a fi construit din ţesuturi organice, ceea ce-i permite să se reproducă. Pe de altă parte, ţesutul organic este foarte puţin durabil faţă de alte materiale ; în comparaţie cu anumite minerale, rezistenţa şi durata sa sînt infime. În raport cu inteligenţa umană – care pare a fi foarte redusă – omul este o maşină superioară, fiindcă el însuşi nu este (încă ?) în stare să se producă pe sine. În raport cu o inteligenţă cum ar fi aceea a ecosistemului solar, de exemplu, maşina umană nu mai apare atît de extraordinară. Chiar dacă nu le putem crea, putem imagina maşini infinit mai bune, mai rezistente, mai durabile, mai curate, mai funcţionale.

Departe de a putea afirma că inteligenţa ecosistemică care a creat formele vieţii terestre era superioară, judecînd-o proporţional cu rezultatele ea pare a fi destul de redusă : putem imagina că „podoaba” unui ecosistem putea fi o fiinţă cu mult mai perfectă decît omul.

Mulţi afirmă că omul se află în plină evoluţie şi că, într-o zi, îşi va putea exploata mult mai bine capacităţile

decît în ziua de azi. Acest tip de evoluţie e însă un concept foarte îndoielnic : ca orice specie animală, omul evoluează doar colectiv, iar *direcţia* în care evoluează în prezent nu pare a-l duce către nici un fel de „revoluţie", de schimbare evolutivă favorabilă exploatării mai depline ori chiar creşterii inteligenţei sale.

Dacă inteligenţa este scopul vieţii, atunci adversarii principiului antropic au avut întotdeauna dreptate ; *dacă* nu este (în fond „ştiinţa" afirmă că viaţa nu are propriu-zis nici un scop), atunci au avut cu atît mai mult dreptate.

Groningen, 1986

Vrăjitoarea la ananghie. Cine a pornit vînătoarea şi cine i-a pus capăt?

Prima conferinţă „Hiram Thomas”, Universitatea din Chicago, 5 mai 1986

Doamnă profesor O'Flaherty, doamnelor şi domnilor,

Îi sînt extrem de recunoscător doamnei profesor O'Flaherty, pentru măgulitoarea domniei sale prezentare. Sentimentele mele de onoare şi bucurie de a mă afla aici sînt, din nefericire, puternic umbrite de absenţa profesorului Mircea Eliade, căruia eu îi datorez mai mult decît pot exprima în cuvinte. Dispariţia sa neaşteptată a lăsat un gol în inimile multora dintre noi. Singurul lucru pe care simt că îl pot face acum este să dedic aceste două conferinţe amintirii celui mai mare istoric al religiilor din vremea noastră, şi poate din toate vremurile, MIRCEA ELIADE. Aş vrea, de asemenea, să exprim întreaga mea recunoştinţă doamnei Christinel Eliade, a cărei prezenţă astăzi, aici, mă onorează profund.

Doamnelor şi domnilor,

Ţin să vă mulţumesc foarte mult că aţi venit să ascultaţi această conferinţă. Nu cred că mai este nevoie să subliniez că, pentru un istoric al religiilor, Chicago reprezintă o Mecca a disciplinei noastre. Daţi-mi voie să vă mărturisesc cît de intens m-a impresionat primirea călduroasă de care am avut parte şi cît de recunoscător le sînt tuturor zeilor şi

zeiţelor acestui spaţiu sacru pentru că au făcut posibilă întîlnirea noastră de acum.

Titlul întrucîtva misterios al conferinţelor mele sugerează că ar urma să auziţi cîte ceva despre necazurile unei vrăjitoare şi ale unei Tricksteriţe, aflate deopotrivă la mare ananghie. Vă voi spune că intitularea s-ar putea să vă distragă atenţia într-o oarecare măsură, nedumerindu-vă, fără să se abată însă de la obiect. Cu ajutorul acestor două exemple aş dori să vă introduc într-o serie de probleme epistemologice deosebit de spinoase, care privesc disciplina istoriei religiilor în zilele noastre. Aceste probleme se extind, cred eu, dincolo de conflictele nu lipsite de oarecare naivitate dintre structuralism şi fenomenologie sau dintre ecologie şi fenomenologie, conflicte care par să mai preocupe încă spiritele în cîmpul nostru de lucru.

N-am vrut să pronunţ funesta vorbă „metodologie", de teamă ca nu cumva, la auzul ei, mulţi dintre dumneavoastră s-o rupă la fugă pe uşă. Şi, de fapt, nici nu am intenţia de a vorbi aici despre metodologie, repetînd termeni ai unor dispute actuale care nu au, după părerea mea, nici motive de a se prelungi şi nici perspectiva de a conduce la vreun progres palpabil. Aceste dezbateri vor înceta probabil la un moment dat şi nu se va mai aminti despre ele mai mult decît despre certurile cu privire la sexul îngerilor sau la înălţimea trupului lui Adam.

După cum ştiţi cu siguranţă, prigoana vrăjitoarelor* din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea reprezintă un fenomen

---

* În original *witchcraze*. Întrucît limba română nu dispune de un termen consacrat, am denumit fenomenul, în funcţie de context, „prigoana vrăjitoarelor", „ofensiva împotriva vrăjitoarelor" sau „mania vrăjitoriei". Această din urmă sintagmă, împreună chiar cu „epidemia de vrăjitorie", sînt echivalente curente pentru *witch/-/craze* din studiile în limba franceză consacrate vrăjitoriei europene (n. tr.).

suficient de complex, în care găsim implicaţi o sumedenie de factori diferiţi, atît religioşi cît şi din afara religiei. Acesta este şi principalul motiv pentru care m-am oprit asupra lui.

Ar fi o enormitate să-şi revendice cineva competenţa în toate sectoarele vieţii europene din perioada cuprinsă aproximativ între 1484 şi 1682, de la medicină pînă la administrarea justiţiei, de la problemele Bisericii la aspectele de politică generală şi locală. Cu toate acestea, trebuie să încercăm să avem în vedere toţi aceşti factori şi să nu-i neglijăm din simplă ignoranţă. Ignoranţei îi pot sluji drept remediu temporar bibliotecile şi colegii savanţi.

În faţa copleşitoarei cantităţi şi prolixităţi a materialelor referitoare la vrăjitorie şi vrăjitoare în perioada menţionată, istoricul religiilor se vede silit să opereze, mai devreme sau mai tîrziu, o alegere de ordin teoretic cu importante efecte de ordin practic. Totalitatea materialelor care îi stau la dispoziţie, de la arhivele Inchiziţiei, ale episcopiilor, ale tribunalelor, ale curţilor regale şi feudale şi pînă la tratatele teologice, medicale şi juridice ale vremii, fără să uităm nici scrierile istorice care s-au ocupat de-a lungul timpului de vrăjitoare, devin obiect a ceea ce un antropolog ar numi o „descriere densă”*.

Un exemplu binecunoscut de „descriere densă” este frumosul film realizat de Akira Kurosawa după romanul *Rashomon* : acolo apar mai multe personaje implicate într-un viol şi într-o încăierare. În faţa judecătorului, fiecare dintre personaje dă glas propriei sale versiuni asupra întîmplărilor. Nu mai e nevoie s-o spunem, punctele lor de vedere cu privire la cele petrecute sînt extrem de diferite. Judecătorul se vede astfel în posesia unei „descrieri dense”. Numai că,

* În original *thick description* (n. tr.).

în vreme ce profesia îl obligă pe judecător să decidă care dintre perspective este cea mai convingătoare, antropologul nu este obligat să facă acest lucru. El se poate mulţumi cu „descrierea densă” ca atare.

Mă gîndesc că s-ar putea aplica acestei situaţii, chiar mai bine decît conceptul de „descriere densă”, un concept împrumutat din epistemologie, şi anume cel de *complexitate*, care este un corolar al apariţiei unor principii ale ştiinţei moderne, cum ar fi cele de „şansă”, „dezordine”, „incertitudine”, „neclaritate”*, „contradicţie”, „indecidabilitate” (Morin, pp. 63-64). „Complexitate” înseamnă tendinţa spre multidimensionalitate. Nu implică avansarea tuturor informaţiilor asupra unui fenomen observat, ci respectarea diversităţii sale de dimensiuni. De fapt, „complexitatea se opune completitudinii, nu reprezintă o promisiune a acesteia, cum greşit cred unii”. „În nici un caz nu pretinde să ofere adevărul absolut şi irefutabil; dimpotrivă, caută să stabilească un dialog mai puţin mutilant cu realitatea” (*ibid.*).

Am făcut apel la un epistemolog francez, Edgar Morin, care nu e defel un revoluţionar. Nu are importanţă dacă utilizăm termenul de „complexitate” sau expresia „descriere densă”, cu condiţia să fim conştienţi că este implicat aici un inventar minuţios al multiplelor puncte de vedere asupra uneia sau aceleiaşi realităţi, în cazul nostru asupra vrăjitoriei şi „maniei vrăjitoarelor”. Întrucît complexitatea este opusul completitudinii, s-ar putea crea impresia că avem de a face cu un caz ideal, tocmai pentru că dispunem de atîtea perspective contradictorii asupra chestiunii. Ceea ce ar fi un dezavantaj major pentru o cercetare care intenţionează să arate că simplitatea este caracteristica adevărului devine un atu important în mîna cuiva care „nu doreşte să reducă ceea ce este complex la ceea ce este simplu, ci doreşte să integreze

---

* În original *fuzziness* (n. tr.).

simplul în complex" (*ibid.*, p. 65). Echivalentul epistemologic al acestei operaţii este renunţarea la „mitul simplităţii, care a dominat în ştiinţă. Cunoaşterea ştiinţifică a putut fi considerată fenomen pur şi simplu datorită faptului că se inspira dintr-un ideal de simplitate, în virtutea căruia în spatele unei lumi de iluzii complexe, antagonice, arbitrare, s-ar afla cîteva legi simple pe care ştiinţa le caută şi le dezvăluie" (*ibid.*, p. 66). Acelaşi lucru se aplică, fără restricţii, disciplinelor istorice.

Dar să ne întoarcem la istoricul religiilor aflat în posesia unei „descrieri dense" a ofensivei împotriva vrăjitoriei şi care trebuie să ia o hotărîre cu privire la modul în care o va trata.

Nu am, desigur, intenţia de a epuiza şirul de posibile alegeri cu care istoricul se vede confruntat şi voi păstra o tăcere absolută în legătură cu paşii metodologici pe care îi va face din momentul cînd şi-a formulat opţiunea. Această opţiune nu este tocmai una de ordin metodologic şi ea precedă toate celelalte angajări metodologice ulterioare, care îi stau la îndemînă în funcţie de faptul că sînt sau nu acceptate, la data cercetării în cauză, de anumite grupuri deosebit de active în cîmpul ştiinţelor sociale. În acest punct, cineva poate să acorde preferinţă ecologiei religiilor în dauna fenomenologiei şi fenomenologiei în dauna structuralismului sau viceversa, deşi, bineînţeles, alegerea îi va fi *a priori* afectată de atitudinea pe care a luat-o cu privire la „descrierea densă".

În principal, există, cred, trei opţiuni : 1) Prima dintre ele constă din aderarea la principiul „ireductibilităţii" religiei şi din selectarea exclusivă a aspectelor religioase, respingînd acea parte a „descrierii dense" care, în opinia cercetătorului, nu priveşte religia ; 2) A doua opţiune posibilă constă din alegerea unui anumit model, de cele mai multe ori împrumutat din teoriile sociale ori din realităţile

actuale, şi din încercarea sistematică [a istoricului] de a se convinge pe sine însuşi, precum şi publicul potenţial, de adevărul universal care ar decurge din aplicarea sistematică a modelului respectiv. Dat fiind că la temelia acestui demers stă căutarea simplităţii, după cum a stat pînă de curînd şi la temelia ştiinţei, aceasta va fi opţiunea de departe cea mai răspîndită, dintre cele trei. Ea va prevala şi în cazul majorităţii metodologiilor disponibile ; 3) Opţiunea a treia constă din admiterea complexităţii drept bază a cercetării, ceea ce înseamnă că nu se va face nici o tentativă de depistare a vreunui adevăr unic ce s-ar afla ascuns. Un istoric al religiilor care adoptă această poziţie va clama drept ireductibilă complexitatea adevărului şi va afirma că ea trebuie căutată, fără nici un fel de model, prin varietatea de puncte de vedere prezentate în „descrierea densă". În consecinţă, nici un fel de adevăr ascuns nu va fi dezvăluit potrivit acestei opţiuni. Căci de fapt, cercetătorul care adoptă opţiunea complexităţii va considera drept naive ideile potrivit cărora nişte principii simple, cum ar fi căutarea hranei, sexul sau lupta de clasă, ar domina societatea umană din toate epocile. Va privi, de pildă, cu perplexitate afirmaţia pripită, venind din direcţia ecologiei, că religia este o formă de codificare a distribuţiei hranei sub presiunea mediului înconjurător. Se prea poate ca religia să se nutrească din hrană, însă hrana se nutreşte şi ea din religie, întrucît cea din urmă investeşte cu calitatea imaterială de „hrană permisă" doar unele dintre materiile comestibile aflate în preajma omului. Deşi este absolut comestibilă, carnea de porc nu reprezintă o hrană în spaţiul unor religii cum ar fi cea iudaică, cea hindusă, budismul ori islamismul. A căuta temeiuri raţionale, unice şi ascunse, pentru care atîtea specii nu au parte de calitatea religioasă de a constitui hrană pentru oameni, este ca şi cum s-ar afirma că religia ar trebui să fie complet raţională –

ceea ce nu este neapărat cazul. Mai mult decît atît, unele explicaţii ecologice lipsite de noimă ne ofensează uneori grav raţiunea, dovedindu-se nerezonabil de raţionale. Că religia iudaică, de pildă, ar interzice consumarea scoicilor din caută că scoicile sînt rare în Palestina, mi se pare o afirmaţie în genul etimologiei *canis a non canendo*, „se numeşte cîine pentru că nu cîntă".

Sub aspect teoretic, mi se pare că poziţia adoptată de utilizatorul modelelor este, deşi cea mai importantă cantitativ, şi cea mai puţin corectă dintre toate. Învăţatul adept al „ireductibilităţii" încearcă să se pună de acord cu descrierea densă fără a-i altera acesteia datele fundamentale. De fapt, şi el operează reduceri, dar cel puţin nu pretinde niciodată că e complet. Dacă utilizează modele şi interpretări, o face numai asupra unui set izolat de tipare religioase.

La prima vedere, situaţia adeptului complexităţii pare una disperată. El ştie că se află în căutarea a ceva – a adevărului poate – ce nu va găsi niciodată. Învăţatul iubitor de modele îi va spune că cine caută un adevăr şi nu încearcă să elimine complexitatea, care este contextul în care poate fi găsit adevărul, dacă există vreun adevăr, se amăgeşte singur, asemeni lui Don Quijote închipuindu-şi că se luptă cu nişte uriaşi, în vreme ce e prins într-o harţă cu morile de vînt. Adevărul dezvrăjit este că inamicii lui Don Quijote sînt mori de vînt, nicidecum uriaşi. Acest adevăr intră, desigur, în contradicţie cu ceea ce ştie Don Quijote, care nu se îndoieşte că se luptă cu nişte uriaşi ce s-ar putea să-l păcălească, făcîndu-l să creadă că sînt mori de vînt. La fel, uriaşii închipuiţi ai istoriei ar fi toate varietăţile de credinţe şi închipuiri religioase şi non-religioase, în vreme ce morile de vînt ale istoriei ar fi factorii tari* cum sînt hrana, lupta

* În original *hard facts* (n. tr.).

de clasă, puterea sau sexul. Don Quijote ar fi, aşadar, în toate timpurile, obiectul impersonal al istoriei, omul însuşi, înşelat de aparenţele amăgitoare care vor să-i ascundă adevărul despuiat de vrajă.

Cred că o clipă am fost gata să cred şi eu ce spuneam. N-ar fi exclus ca şi dumneavoastră să vă fi lăsat convinşi că modelul luptei lui Don Quijote cu morile de vînt se poate aplica celui care interpretează istoria religiilor din perspectiva „complexităţii". Nu-i vorba însă decît de o simplă amăgire. Aş fi putut fi la fel de convingător utilizînd mii de alte modele şi s-ar fi putut chiar să vă conving, de fiecare dată, că am ajuns – cu domniile voastre împreună – la un anumit adevăr. Numai că, în cazul de mai sus, nu există absolut nici o garanţie că modelul ar avea vreo valabilitate, fie ea particulară, fie generală. Dacă aş fi adoptat un alt model arbitrar, Romeo şi Julieta, să spunem, *Sein und Zeit* al lui Heidegger sau mitul californian al coiotului Trickster, l-aş fi putut preface cu uşurinţă într-o metaforă a cercetării istorice complexe şi n-aş fi ratat probabil demersul de-a vă amăgi, făcîndu-vă să credeţi că această metaforă *este* adevărul şi poate chiar *tot* adevărul. Nici măcar nu e nevoie de mari talente retorice – eu unul neavînd deloc aşa ceva. E nevoie doar ca eu să vă vorbesc, iar dumneavoastră să mă ascultaţi. O dată ce acceptaţi această convenţie, totul merge ca pe roate.

Dacă, de pildă, v-aş fi spus că interpretul „complex" al istoriei religiilor este precum doamna Bovary care crede în iubirea adevărată, în vreme ce realităţile „tari" ale propriei sale vieţi casnice şi sexuale indică inexistenţa iubirii adevărate – contradicţie care o va împinge pe ea, spre deosebire de Don Quijote, la sinucidere –, n-ar fi fost exclus să credeţi că s-ar putea să am dreptate. Iar dacă ar fi să vă spun că a

căuta explicaţii complexe este o atitudine asemeni celei a lui Don Juan care face curte tuturor persoanelor feminine disponibile, ceea ce pînă la urmă îl duce în iad, s-ar putea ca şi atunci să mă credeţi, deşi dispuneţi de atît de ascuţite inteligenţe. Tocmai pentru că toate acestea n-au nimic de-a face cu inteligenţa, ci numai şi numai cu această convenţie care v-a făcut pe dumneavoastră să vă adunaţi aici şi pe mine să-mi adun toate puterile ca să vă vorbesc.

Toate modelele pe care le-am amintit sînt modele analoge. Mai există şi un alt fel de modele, numite modele „imagistice” sau „modele la scară”. În principiu, modelele la scară sînt de preferat modelelor analoge, întrucît pretind a fi hărţi reduse la scară ale complexităţii. De fapt, modelele la scară sînt utilizate aproape întodeauna împreună cu unele modele analoge care dictează regulile după care se efectuează reducerea la scară. Specialiştii acceptă să ignore, în virtutea unei convenţii, faptul că se folosesc de modele analoge, forţînd în acest fel complexitatea într-un tipar arbitrar. Mai mult, întrucît modelele analoge sînt în mod legitim utilizate în domeniul teologiei, istoricii pretind totdeauna că ei se află în căutarea unui adevăr care, fiind obiectiv, diferă considerabil faţă de adevărul cu formă mereu schimbătoare ce face obiectul căutărilor teologice. Astfel, istoricii recunosc faptul că utilizează modele la scară, însă nu-şi dau seama deloc că utilizează şi modele analoge. De fapt, obişnuiesc să protesteze cu tărie, şi poate cu sinceritate, atunci cînd cineva încearcă să le arate că, de cele mai multe ori, forţează complexitatea introducînd-o într-un tipar mitic rizibil. Dacă o premisă a corectitudinii este şi conştientizarea metodologiei, atunci mi se pare că teologia se dovedeşte mult mai corectă, în imemoriala ei familiaritate cu utilizarea analogiei, decît unele studii moderne de istorie bazate pe modele analoge.

Cazul vrăjitoriei şi al maniei europene a vrăjitoriei arată foarte limpede cum lucrează specialiştii adepţi ai „ireductibilităţii" şi cei care cred în modele. Întrucît mă voi strădui să mă comport ca un cercetător adept al „complexităţii", trebuie să vă declar cu toată francheţea că nu sînt în măsură să emit aici vreun enunţ pozitiv. Toate enunţurile mele sînt negative, deşi s-ar putea ca ele să ajungă la afirmaţie, constituindu-se într-o negare a unei negaţii formulate şi subliniate de specialiştii adepţi ai modelelor. Din cîte îmi dau seama, singurul meu enunţ care corespunde acestei situaţii priveşte existenţa vrăjitoarelor ; mai folosesc aici şi două modele, drept *argumentum ad hominem*, ceea ce reprezintă o manieră delicată de a-mi exprima intenţia să vă conving de adevărul enunţurilor mele.

Mai înainte de a trece la cazul în discuţie, daţi-mi voie să subliniez încă un lucru : nici savanţii „ireductibilităţii" şi nici cei ai „modelului" nu există în stare pură ; un învăţat devotat „modelului" poate acţiona o vreme ca adept al „ireductibilităţii", pînă cînd adună suficient material pentru a-şi completa modelul ; iar un adept al „ireductibilităţii" se lasă uneori impulsionat, în ultimă instanţă, de aceleaşi mituri care acţionează asupra savantului devotat modelului, sau de reversul acestora şi, în unele împrejurări, poate chiar să cedeze tentaţiei de a utiliza tipare şi structuri care se conturează în decursul cercetării drept model pentru interpretarea unei situaţii prezente.

Evident, după cum a arătat cu strălucire Stephen Toulmin, chiar şi ştiinţele exacte elaborează o serie de mituri care se întîmplă să se excludă reciproc şi al căror conţinut depinde în mare măsură de premise neverificabile. Fiind mai implicat în miturile cotidiene decît omul de ştiinţă, istoricul se va afla cel mai adesea într-o poziţie mult mai primejdioasă :

cu excepţia faptelor pure (în măsura în care există aşa ceva), tot ceea ce spune el ar putea să fie doar o prejudecată bazată pe o premisă mitică.

Un utilizator al modelului va scrie istoria din prezent spre trecut, aşa cum facem marea majoritate dintre noi. Iar îndărătul celor mai multe enunţuri ale sale va sta ascunsă ideea că omenirea modernă realizează un progres constant şi fără echivoc în toate zonele de cunoaştere şi de activitate. Atît de puternică este această convingere, încît semnele progresului sînt căutate cu lupa pretutindeni în trecut, iar dacă nu se găsesc, atunci trebuie inventate. În conformitate cu această concepţie, obsesia vrăjitoriei, de pildă, a luat sfîrşit datorită progresului ştiinţei. Acesta este un răspuns de o asemenea evidenţă, încît cei mai mulţi dintre noi ar considera fără sens să mai pună încă o dată întrebarea : *De ce a luat sfîrşit, de fapt, vrăjitoria ?* În realitate, şi sper să vă pot demonstra acest lucru imediat, s-a făcut într-adevăr un anumit progres care a dus la încetarea vînătorii de vrăjitoare, însă acest progres nu poate fi măsurat după concepţia pe care o avem *noi* asupra ştiinţei ori asupra societăţii. Nici un singur moment înainte de sfîrşitul secolului al XVII-lea şi chiar pînă mai tîrziu (vrăjitoare mai erau încă arse pe rug în Germania la sfîrşitul secolului al XVIII-lea), nici un singur moment vreun autor scriind despre vrăjitorie n-a avansat îndoieli serioase cu privire la valabilitatea perspectivei ştiinţifice asupra lumii conform căreia este posibilă existenţa demonilor. Însă, după îndelungi dezbateri, toate părţile implicate – diversele Biserici, autorităţile juridice şi cele medicale – au ajuns în cele din urmă la concluzia că vrăjitoarele înseşi nu sînt decît victime ale demonilor şi chiar că nu toţi demonii sînt atît de răi cum se credea pînă atunci.

Întregul proces care a pus capăt prigoanei vrăjitoarelor a fost în permanenţă exprimat în termenii aceleiaşi concepţii despre lume care admite ştiinţific posibilitatea vrăjitoriei. Interesant este că nu s-a înfăptuit nici un fel de revoluţie în ceea ce priveşte credinţele în vrăjitorie ; însă un anumit progres lent a cuprins şi structurile aceleiaşi vechi paradigme ştiinţifice care stabilise din timpuri imemoriale relevanţa vrăjitoriei.

Cercetătorului adept al „complexităţii" îi revine sarcina de a încerca să scrie istoria „din trecut spre prezent", în conformitate cu concepţia asupra lumii împărtăşită de actanţii implicaţi în dramele istorice şi religioase care formează obiectul cercetării de faţă.

Pentru un asemenea demers, care şi-a arătat capacitatea de influenţă în ultimul deceniu, tiparele stabilite de învăţaţii adepţi ai „ireductibilităţii" se dovedesc nepreţuite. Unele dintre elementele care alcătuiesc imaginea vrăjitoarei se pot întîlni încă din vremea propagandei romane împotriva creştinilor ; aceştia din urmă, condamnaţi pentru sacrilegiu, sînt, în virtutea legilor romane, pasibili de pedeapsa cu moartea. Pentru a întuneca şi mai mult imaginea noii religii, creştinii mai erau acuzaţi de uciderea de prunci şi de întreţinerea unor raporturi sexuale promiscue.

Acest tipar fundamental de defăimare, a cărui istorie a fost temeinic analizată în reputata lucrare a lui Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, avea să fie aplicat de Biserica învingătoare multora dintre vrăjmaşii ei din afară şi dinăuntru.

Cercetătorii care exaltă vechile virtuţi romane, deplîngînd întunericul perioadei următoare, pierd de obicei din vedere faptul că legile Romei îngăduiau folosirea torturii pentru a se smulge mărturisiri în chestiuni de sacrilegiu.

Dacă n-ar fi avut loc, în secolul al XI-lea p.C., o reactualizare a codului penal roman, care avea să devină ulterior

procedura-standard a Inchiziţiei, prigoana vrăjitoarelor n-ar fi fost cu putinţă. Tot în secolul al XI-lea reapar mai multe elemente ale unui tipar al defăimării datînd din timpuri imemoriale. În anul 1022, se pretindea că ereticii din Orléans recitau o litanie de nume diavoleşti, îl renegau pe Cristos scuipînd asupra icoanei sale, luau parte la ospeţe canibalice. La sfîrşitul secolului (1076-1096), preotul Alberic din Britania este învinuit de sacrilegiu pentru că vărsase pe altar sînge animal, pe care îl vînduse apoi drept relicve oamenilor, şi pentru că mînjise crucifixul cu excremente.

Pe la mijlocul secolului al XII-lea, ereticii din Germania erau acuzaţi că au relaţii incestuoase, că aduc Diavolului sacrificii solemne şi că, în ajunul Crăciunului, îşi pun preoţii să-şi desopere dosul pentru a fi sărutat de membrii congregaţiei, drept batjocură la adresa sărutării frăţeşti a creştinilor. Este probabil cea mai timpurie atestare cu privire la sărutarea de infamie (*osculum infame*), asupra căreia Walter Map ne mai dă, pe la 1182, şi alte amănunte. Sărutul era practicat asupra posteriorului, organelor genitale sau labelor unei pisici uriaşe. Aceste adunări ale unor pretinşi închinători ai Satanei vor fi numite, pînă la mijlocul secolului al XV-lea, *synagoge*, ca o trimitere la un alt grup căruia i se atribuiau *par excellence* activităţi sacrilege, şi anume evreii. Cuvîntul *sabbat*, care este mai cunoscut cu referire la „secta vrăjitoarelor”, avea să fie preferat ceva mai tîrziu. La înfiorătoarea imagine a închinătorilor Satanei se vor mai adăuga o serie de elemente, ca de pildă raporturile sexuale cu Diavolul, menţionate pentru întîia oară în 1275, cînd o femeie din Carcassonne este acuzată de acest delict şi arsă pe rug.

Spre sfîrşitul secolului al XIII-lea, pretinsul tipar al sacrilegiului atribuit adunărilor de eretici nu mai avea nevoie decît de mici tuşe finale. Asamblate în decursul veacurilor al XIV-lea şi al XV-lea, elementele sale au făcut să se

contureze imaginea „ereziei vrăjitoarelor”. La celebrul proces al Templierilor, regele Franţei, Filip cel Frumos, şi sfetnicul său, Guillaume de Nogaret, au utilizat mai multe dintre componente, care se bucurau de mare popularitate, pentru a discredita şi a distruge un ordin religios militar, renumit pentru bogăţie.

Faptele de sacrilegiu atribuite sectei vrăjitoarelor se înmulţesc pe la mijlocul veacului al XV-lea. Se afirmă că vrăjitoarele pregătesc ostia din excremente, calcă în picioare crucea sau pîinea sfinţită, se leapădă de credinţa creştină, nu-l recunosc pe Dumnezeu, pe Cristos, Biserica etc. Profanarea crucii sau a sfintelor taine se făcea printr-un ceremonial la care lua parte întreaga „sinagogă”, sau era poruncită unui prozelit. Vrăjitoarele călcau în picioare crucea, o scuipau şi se uşurau pe ea. În 1437, ereticul Jubertus şi-a cîştigat o anumită notorietate expectorînd pe toate statuile Sfintei Fecioare. Inchiziţia din Lyon a descoperit că vrăjitoarele ţineau ostia în gură, o duceau acasă şi o foloseau *in maleficium*, o insultau în adunările lor sau o profanau amestecînd-o cu excremente. Se spune că o vrăjitoare ar fi defecat în naosul bisericii şi ar fi urinat în agheasmatar. În provincia Artois, vrăjitoarele turnau agheasmă pe podea şi o călcau în picioare. Despre un vrăjitor evreu se spune că ar fi pus pe foc statui ale lui Crist şi ale Fecioarei şi că l-ar fi insultat pe cel numit *Agnus Dei* crucificînd un miel şi dîndu-l cîinilor să-l mănînce.

Constatăm că toată recuzita unei Liturghii negre este deja prezentă la jumătatea secolului al XV-lea. Prima Liturghie neagră de care avem cunoştinţă a avut loc în 1480 la Brescia, ca o parodie a liturghiei creştine. Nefiind o simplă invenţie a ocultiştilor francezi din secolul al XIX-lea, cum înclină să creadă mai mulţi învăţaţi, Liturghia neagră devenise un adevărat spectacol în cercurile înalte ale Parisului, spre sfîrşitul perioadei de manie a vrăjitoriei. În timpul scurtei

existenţe a modei Liturghiei negre, inventivitatea blasfematorie a atins culmi necunoscute pînă atunci. Pe lîngă numeroasele feluri obscene şi respingătoare de a profana ostia, se mai practica şi copulaţia cu statui ale lui Crist şi ale Fecioarei. Urme ale perversiunii denumite „mariolatrie" se păstrează într-un dosar al poliţiei pariziene din 1765, în care sînt menţionaţi doi călugări de la mînăstirea Crécy, care au cerut la un han un pat pentru trei persoane, însoţitoarea lor fiind o statuie a Fecioarei.

Atît adepţii „ireductibilităţii" cît şi cei ai „modelului" au căzut de acord cu privire la existenţa acestui tipar de sacrilegiu atribuit, în perioada de manie a vrăjitoriei, „sectei vrăjitoarelor". N-au căzut însă de acord asupra interpretării lui.

Din alte surse, cum ar fi confreria acelor *benandanti* din Friuli studiată de Carlo Ginzburg sau strigoii româneşti studiaţi de Mircea Eliade într-un eseu de mare răsunet, specialiştii adepţi ai „ireductibilităţii" au adunat dovezi în sprijinul tezei că vrăjitoarele au existat cu adevărat. Uneori, cum se întîmplă în cazul celor doi autori menţionaţi mai înainte, aceşti specialişti au respins tiparul defăimător drept o născocire a Bisericii ; alteori, ca în cazul lui J.B. Russel, ei s-au arătat dispuşi să meargă pînă la acceptarea realităţii tiparului respectiv, considerat ca produs al unei mişcări antinomiste în prelungirea ereziilor medievale tîrzii.

Dimpotrivă, adepţii „modelului" au ţinut să sublinieze că nici una din probele referitoare la vrăjitoare nu este vrednică de încredere, iar cele mai puţin vrednice de încredere dintre toate ar fi chiar probele de primă mînă, conţinute în textele păstrate ale mărturiilor a mii de vrăjitoare, întrucît acele mărturii au fost smulse prin tortură, conform legii romane, şi în circumstanţe complet incorecte din punct de vedere juridic – circumstanţe devenite, pentru o vreme, procedura-standard a Inchiziţiei catolice, care avea să devină

pentru cel puţin încă o sută de ani procedura-standard a tribunalelor civile de pe tot cuprinsul Europei.

Modelul cel mai izbitor – care este şi cel mai folosit de specialişti – îl constituie atrocea exterminare a milioane de evrei în lagărele naziste în ultimii ani ai celui de-al doilea război mondial. În cazul acesta, este izbitor cum evrei nevinovaţi au devenit victimele unui tipar de defăimare pus la punct încă din vremuri îndepărtate, însă deosebit de activ în ştiinţa marcată de rasism a epocii victoriene şi în cadrul „Mişcării populare" (*Völkische Bewegung*) din Germania. Cînd Hitler a ajuns la putere, a asigurat mişcării rasiste o organizare aptă să înfăptuiască „soluţia finală" (*Endlösung*).

Există, cred, mai multe motive pentru care acest model nu este valabil dacă se aplică situaţiei vrăjitoarelor din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

Pe baza evidentei nevinovăţii a evreilor, nu se poate deduce că vrăjitoarele nu erau vinovate că erau vrăjitoare, indiferent dacă a fi vrăjitoare trebuie considerat sau nu un delict. Evreii erau puşi sub acuzaţie în calitate de străini, chiar dacă erau protejaţi de drepturile decurgînd din cetăţenie ; nu acelaşi lucru se întîmpla cu vrăjitoarele. Evreii erau persecutaţi de către o putere politică şi, în măsură mai mare sau mai mică, de aliaţii acesteia ; vrăjitoarele erau puse sub acuzaţie pretutindeni, din principiu, deşi persecuţia era foarte blîndă în unele locuri, cum ar fi în Italia ; şi aşa mai departe.

Dar existau într-adevăr vrăjitoare ? Am văzut că mărturisirea vrăjitoarelor înseşi că ar fi vrăjitoare nu reprezintă un enunţ acceptabil, deoarece le-a fost smuls prin tortură. Cu toate că nu există, evident, nici vreo dovadă a contrariului. În aceste circumstanţe, imposibilitatea de a proba fie existenţa, fie non-existenţa pretinselor vrăjitoare se preface într-un puternic argument *în favoarea* existenţei lor.

Într-adevăr, dacă orice semnificaţie provine de la oameni – iar aici este vorba de oameni cu mare influenţă şi de instituţii atotputernice, cum este Biserica –, atunci este suficient ca ei să creadă într-o calitate imaterială (cum ar fi vrăjitoria sau înzestrarea vrăjitorească*, de pildă) pentru ca acea calitate să se adeverească. O astfel de manipulare ar fi aparent imposibilă în lumea fizică, deşi unii savanţi susţin că n-ar fi cu totul necunoscută pe tărîmul structurilor subatomice. Dar aici ne găsim în domeniul fenomenelor psiho-sociologice, care sînt guvernate *exclusiv* de cauze imateriale. (Şi nu fac o excepţie pentru hrană, din motive pe care s-ar putea să le explic cu alt prilej, în faţa altui auditoriu binevoitor).

Vrăjitoarele vor ajunge în mod necesar să existe dacă va fi generală credinţa că ele există. Şi nu-i nici o îndoială că aşa au şi stat lucrurile. Unii învăţaţi au susţinut că persoane cum ar fi Johannes Nider (m. 1438) sau Johannes Wier, medicul ducelui de Clèves, ar fi negat existenţa vrăjitoarelor. Este complet greşit. Întreaga aşa-numită tradiţie liberală, al cărei reprezentant a fost poate Nider, ţinea să sublinieze că sînt multe femei (ca şi bărbaţi, de altfel, dar într-o mai mică proporţie) care se consideră ele însele vrăjitoare. Cu alte cuvinte, Nider le nega acestora posibilitatea practicii vrăjitoreşti, calitatea de a fi vrăjitoare în care ele, la rîndul lor, credeau cu fermitate. Există o sumedenie de vrăjitoare, spunea Wier, dar nu există în realitate vreun lucru numit vrăjitorie : nu este decît o amăgire diavolească. Vorbim aici despre faptul că toată lumea credea în existenţa vrăjitoarelor, inclusiv vrăjitoarele înseşi, cu excepţia cîtorva intelectuali – cei mai mulţi avocaţi şi medici – care confirmau existenţa unor persoane ce se cred vrăjitoare, însă le negau acestora calitatea imaterială de a fi vrăjitoare. Nu mai avem nevoie

* În original *witch-hood or witchness* (n. tr.).

de alte dovezi pentru a trage concluzia că, într-o lume în care aproape toţi sînt convinşi de existenţa vrăjitoarelor, trebuie să existe indivizi gata să confirme această credinţă, purtîndu-se ca atare.

După cum am mai spus, orice comparaţie cu lumea de azi s-ar dovedi complet neconcludentă cînd e vorba să arătăm dacă înainte de secolul al XVIII-lea au existat sau nu vrăjitoare. Cu condiţia ca lumea noastră de azi să nu fie utilizată drept un model inevitabil fals pentru aproximarea unor realităţi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, comparaţia rămîne însă totdeauna posibilă şi poate fi chiar stimulatoare. Este suficient să mergem la un chioşc de ziare pentru a obţine dovezi solide că există nenumărate vrăjitoare şi organizaţii de vrăjitoare a căror existenţă fizică nu e pusă la îndoială de nimeni, cu toate că cei mai mulţi oameni pe care îi cunosc înclină să fie sceptici în privinţa calităţii lor imateriale de vrăjitoare. Întrucît am dedicat oarecare atenţie magiei şi am ţinut din cînd în cînd prelegeri universitare pe această temă, am învăţat să fiu prudent în asemenea chestiuni. Anul trecut*, în sudul Franţei, am cunoscut trei auto--declarate vrăjitoare din rîndul publicului (una dintre ele, fiziciană, lucra ca expert nuclear în Franţa). S-au petrecut o seamă de lucruri imateriale în jur, cum ar fi cîteva leşinuri şi unele migrene îngrozitoare, pe care le-am atribuit influenţei mistralului, un vînt atît de cumplit încît, pe ţărmul opus al Mediteranei, cînd un bărbat îşi ucide vreuna dintre neveste pe timp de mistral, judecătorul îl achită. (Doamnele trebuie să ştie însă că, din păcate, reciproca nu e valabilă.) Astfel

* În mai 1985, la colocviul „Magie et Création” organizat de Jean Burgos la Centre de Recherche Imaginaire et Création, Université de Savoie, Chambéry, unde I.P. Culianu a prezentat comunicarea „Magie et création intérieure” (n. ed.).

încît, dacă în rîndul publicului de aici se află cumva vrăjitoare, aş dori să le amintesc cu tot respectul că nu sînt decît un modest istoric care crede cu tărie în existenţa, acum şi în trecut, a unor persoane care cred că sînt vrăjitoare şi se comportă în consecinţă. Ar trebui să-şi dovedească existenţa mai degrabă celor care nu cred.

Ca într-un western clasic american, întreaga substanţă a conferinţei mele se va concentra în ultimele zece minute, în care voi încerca să arăt că este foarte primejdios şi poate fără noimă să încerci să dai răspunsuri facile la următoarele întrebări : cine a pornit vînătoarea de vrăjitoare ? De ce a fost declanşată vînătoarea de vrăjitoare ? Cine le-a persecutat pe vrăjitoare ? Cine a pus capăt vînătorii de vrăjitoare şi de ce ?

Mă întreb dacă este corect să se spună că vînătoarea de vrăjitoare a fost pornită de Inchiziţie. Faimoasa bulă papală *Summis desiderantes affectibus* din 5 decembrie 1484 a fost în mare măsură rezultatul iniţiativei unui ţicnit, călugărul dominican Henric Institoris, Inchizitor al Germaniei de Sus, care l-a convins pe papă că secta vrăjitoarelor face mult rău în teritoriile sale. După cum am încercat să dovedesc cu cîtva timp în urmă, papa era îngrijorat de prezicerile astrologice ale cardinalului Paul din Middelburg cu privire la o Conjuncţie Majoră (adică o conjuncţie a planetelor superioare) în semnul zodiacal al Scorpionului. Cardinalul şi-a publicat tratatul în octombrie 1484, aproximativ cu o lună înainte de conjuncţie, care a avut loc pe 25 noiembrie 1484. A prezis ivirea unui „mic profet”, adică a unui reformator al religiei, în Germania. În ziua respectivă nu s-a întîmplat în realitate nimic, însă mai tîrziu pronosticul acesta va fi pus în relaţie cu naşterea lui Martin Luther. Papa Inocenţiu al VIII-lea era, probabil, atît de îngrijorat încît a receptat în mod absolut necritic informaţia pe care i-o furnizase inchizitorul german.

Institoris a fost creierul care s-a aflat în spatele cărţii *Malleus maleficarum* (*Barosul vrăjitoarelor*), tipărită în 1486 sub numele lui Institoris însuşi şi al colegului său Jacob Sprenger, a cărui contribuţie la lucrare a fost, după toate probabilităţile, neînsemnată.

În ciuda zelului dovedit de Institoris, aducerea vrăjitoarelor în faţa judecăţii a depins, la sfîrşitul secolului al XV-lea, în mare măsură de iniţiativele sale personale, iar cumplitele rezultate pe care le obţinea inchizitorul erau deplorate de către autorităţile ecleziastice locale. Fanaticii de felul lui Institoris sau de felul inchizitorului spaniol Pedro Arbues din Zaragoza erau obiectul dispreţului public şi cădeau, de obicei, victime ale cîte unui braţ răzbunător. În aceste circumstanţe, e un adevărat miracol că Institoris (n. probabil în 1430) şi-a putut continua neobosit activităţile pînă la moartea sa tîrzie şi, se pare, naturală, survenită între 1501 şi 1503.

Dar a fost oare acesta punctul de plecare al maniei vrăjitoriei ? Se pare că nu : autorii istoriilor clasice, care nu se arată defel îngăduitori cu Inchiziţia, sînt toţi de acord asupra faptului că marea epidemie de procese împotriva vrăjitoarelor avea să înceapă în Germania abia în 1589. Pînă atunci, situaţia se arată într-adevăr extrem de curioasă : în regiunile protestante ale ţării vrăjitoarele sînt judecate şi arse pe rug fără întrerupere, deşi, evident, nu de către Inchiziţie. Dar şi în zonele catolice ale Germaniei, rolul Inchiziţiei este preluat de autorităţile laice. În 1589 are loc în Bavaria prima punere sub acuzaţie masivă, care este opera ducelui Ferdinand ; îi cad victime 63 de femei din Schongau, cel mai cunoscut dintre centrele unde se presupunea că vrăjitoarele îşi ţin „sabatul”. Nu mai încape vorbă că acest lucru este rezultatul succesului unor cărţi de mare influenţă precum *Malleus maleficarum* şi alte cîteva,

care oglindesc doctrina Bisericii privitoare la vrăjitoare. Cu toate acestea, Inchiziţia a jucat doar în mică măsură un rol activ în marea prigoană a vrăjitoarelor, presupunînd că ar fi avut totuşi un rol. Această prigoană a vrăjitoarelor se caracterizează, în toate ţările implicate, printr-o frecvenţă mult sporită a proceselor intentate vrăjitoarelor şi deci a arderilor pe rug. Bazele ideologice ale acestei operaţii fuseseră puse de cărţile de mare autoritate privitoare la vrăjitorie, care, în secolul al XV-lea, renunţaseră la poziţia precaută păstrată timp de secole de autorităţile ecleziastice. Vrăjitoria era considerată, pe la 1458, un delict major ; în consecinţă, autorul *Barosului vrăjitoarelor* se simţea îndreptăţit să propună măsuri extreme, pentru a purifica prin foc lumea atît de ameninţată de adoratorii Satanei. Faptele arată totuşi că, în ciuda activităţii unor inchizitori plini de zel, prigoana vrăjitoarelor a început în mod masiv mult mai tîrziu şi a fost dusă aproape în exclusivitate de către autorităţile seculare.

Dar *de ce* a avut oare loc această vînătoare de vrăjitoare ?

O ipoteză care a făcut şcoală şi al cărei fundal este, după mine, unul marxist, încearcă să o explice drept o tactică a Bisericii, al cărei scop era să abată atenţia oamenilor de la realitatea dură a sărăciei şi de la războiul ţărănesc care ameninţa ordinea statornicită. Autorul acestei teorii n-a citit, se vede, niciodată textul bulei papale din 1484. Această bulă se referă exclusiv la situaţia din Germania, din motivele pe care le-am amintit pe scurt. Efectul său imediat s-a făcut simţit, pentru o scurtă perioadă, numai în Germania, după care ura faţă de vrăjitoare a înflorit, fără să explodeze însă ; asta pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea, cînd cauza purificării lumii a fost îmbrăţişată de autorităţile seculare.

O altă explicaţie la modă a vînătorii de vrăjitoare o prezintă drept consecinţa considerabilei permisivităţi din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, în timpul cărora femeile

s-au simţit eliberate din tiparul tradiţional în care religia creştină le silise să se încadreze. Ura faţă de vrăjitoare era, de fapt, o punere sub acuzaţie a sexualităţii feminine eliberate din lanţurile ei tradiţionale. Singurul lucru adevărat din această ipoteză este că, într-adevăr, secolele al XIV-lea şi al XV-lea au fost perioade neobişnuit de permisive, chiar judecate după standardele zilelor noastre. Însă Reforma şi Contrareforma au avut grijă ca lucrurile să revină la bunele obiceiuri de altădată. Poate că şi vînătoarea de vrăjitoare a servit aceluiaşi scop. Însă, în acest caz, ar trebui s-o studiem drept corolar al Reformei, nu ca pe un instrument independent de reprimare a sexualităţii feminine.

Se pare că subiectul „cine şi de ce a pornit vînătoarea de vrăjitoare" rămîne deschis discuţiei ; la fel şi răspunsul care se dă de obicei în legătură cu cei imediat răspunzători de această vînătoare. Vreme de mai bine de două sute de ani, răspunsul indiscutabil a fost că toate acestea sînt opera Inchiziţiei. În majoritatea regiunilor Europei însă, Inchiziţia a acţionat doar înainte de declanşarea vînătorii de vrăjitoare. După cum se ştie, cele mai multe vrăjitoare au fost arse pe rug în zonele cele mai dezvoltate ale Europei : Lombardia, ţinutul Rinului şi Ţările de Jos. În nici unul dintre aceste ţinuturi, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea Inchiziţia nu s-a mai implicat în procesele intentate vrăjitoarelor.

Situaţia a fost diferită în Spania şi Italia, unde Inchiziţia a avut un rol conducător în judecarea vrăjitoarelor. Lucru destul de ciudat, în Italia (cu excepţia Lombardiei, guvernată de legile franceze) nici n-a avut loc vreo mare prigoană a vrăjitoarelor, căci acţiunile contra lor au fost rare, comparativ, şi relativ blînde. Rămîne doar Spania, unde Inchiziţia, constatăm astăzi, a temperat zelul multor judecători şi, extrem de sceptică în privinţa realităţii vrăjitoriei, şi-a utilizat abilitatea mai degrabă spre apărarea miilor de

vrăjitoare puse sub acuzaţie decît spre condamnarea lor. Atît de influentul mit potrivit căruia vînătoarea de vrăjitoare a fost condusă în Europa de Inchiziţie nu mai poate rezista : în majoritatea cazurilor, responsabilitatea revine autorităţilor seculare.

Ultimele minute ale conferinţei noastre vor fi dedicate altui mit : aceluia că încheierea vînătorii de vrăjitoare se datorează unui pretins progres al mentalităţilor şi al instituţiilor. Nu vreau să spun că afirmaţia este în întregime falsă – doar că progresul a avut loc potrivit unei viziuni a lumii care nu are nimic de-a face cu a noastră. Din punctul nostru de vedere, acest progres nu a fost altceva decît o altă sminteală. Şi totuşi, el a dus, pe termen lung, la încetarea proceselor de vrăjitorie.

În această privinţă, Franţei i se cuvine o atenţie specială, nu fiindcă prigoana vrăjitoarelor a fost stopată acolo mai devreme decît în alte ţări, ci fiindcă marea operă a lui Robert Mandrou (*Magistrats et sorciers en France au XVII^e^ siècle*, vezi *Bibliografia*) şi-a asumat pentru prima oară sarcina de a întreprinde o cercetare temeinică asupra cauzelor unei mutaţii de mentalitate survenite în decursul secolului al XVII-lea. Într-adevăr, celebra *ordonnance royale* emisă de Ludovic al XIV-lea în 1682 a marcat încheierea acestui proces, etichetînd pur şi simplu delictul de vrăjitorie drept irelevant în ochii justiţiei şi decretînd că toate cazurile de „pretinsă magie” (*prétendue magie*) vor fi judecate numai dacă justifică urmărirea penală pentru omucidere prin otravă etc.

R. Mandrou ne arată că, la jumătatea veacului al XVII-lea, existau două instanţe importante care dovedeau reticenţă în a recunoaşte realitatea vrăjitoriei : judecătorii Parlamentului din Paris şi medicii care secondau autorităţile locale în marile procese de vrăjitorie şi posesiune de către Diavol. Dintre Parlamentele marilor oraşe, unele s-au raliat automat

la poziţia sceptică adoptată de Parlamentul din Paris (de pildă Parlamentul provinciei Burgundia, cu sediul la Dijon), altele au păstrat o atitudine mai tradiţională (de pildă Parlamentul Normandiei de la Rouen sau cel al Provenţei, cu sediul la Aix-en-Provence). Cei mai zeloşi vînători de vrăjitoare sînt reprezentanţii locali ai justiţiei, ale căror sentinţe capitale sînt sistematic, chiar dacă nu în totalitate, comutate la apel de Parlamentul de la Paris – faptul se întîmplă, desigur, atunci cînd justiţia locală se conformează regulilor de procedură pentru procesele de vrăjitorie, ceea ce implică posibilitatea de a se face apel. Căci justiţia locală face deseori abuz de putere. După 1670, ministrul Colbert va trece în privinţa ei la măsuri punitive cu rol exemplar, ceea ce va contribui indubitabil la temperarea entuziasmului judecătorilor locali.

În lucrarea sa de referinţă, R. Mandrou a lăsat deoparte un alt aspect al cazurilor de posesiune diabolică judecate în Franţa în secolul al XVII-lea, aspect surprins cu mare exactitate de D.P. Walker în cartea sa *Unclean Spirits* (vezi *Bibliografia*). Din analiza mai multor asemenea cazuri judecate în Franţa şi în Anglia, D.P. Walker a ajuns la concluzia că situaţia era complet diferită în cele două ţări. În Franţa, exorcismul era practicat de Biserica catolică cu scopul de a demonstra efectele transsubstanţierii şi puterile miraculoase ale sfintei împărtăşanii asupra diavolilor. În toate cazurile din Franţa studiate de Walker (Laon, 1566 ; Soissons, 1582 ; Marthe Brossier, 1599), duhul necurat recunoaşte puterea magică a ostiei. Pentru ca o asemenea demonstraţie să fie organizată, e de presupus existenţa unei grupări care nu accepta doctrina transsubstanţierii. O asemenea grupare a existat cu adevărat : era formată din protestanţii sacramentarieni reprezentaţi de hughenoţii calvini, după care liturghia catolică nu era decît o ceremonie magică idolatră. Procesele

menţionate ale unor persoane aflate în posesiunea diavolilor au avut loc în Franţa înaintea Edictului de la Nantes (1598-1685) şi aveau drept scop să demonstreze, prin exorcism practicat în public, superioritatea catolicilor asupra calvinilor. În timpul perioadei cînd hughenoţii s-au bucurat de libertatea de a-şi practica ritul, autorităţile regale au împiedicat efectuarea unor asemenea exorcisme demonstrative. Iar în 1685, cînd a reînceput persecuţia hughenoţilor, în Franţa nu mai erau la modă posedaţii de diavol. De fapt, întrucît erau implicaţi diavolii, posesiunea era automat inclusă în rîndul cazurilor de vrăjitorie. După ordonanţa din 1682, vrăjitoria nu mai putea fi pedepsită ca atare, astfel încît şi posesiunea de către Diavol îşi pierduse cu siguranţă din farmec.

În comparaţie cu Europa, Anglia constituie un caz special. Potrivit legii din 1653 privitoare la vrăjitorie (*Witchcraft Act*), invocarea duhurilor se pedepsea cu moartea de la prima tentativă, în vreme ce vrăjitoria care nu provoca moartea cuiva se pedepsea relativ uşor (un an de temniţă şi expunerea la stîlpul infamiei). Această situaţie a făcut deosebit de periculoasă pentru exorcişti practicarea exorcismelor, căci riscau să fie condamnaţi la moarte pentru invocarea spiritelor. Cu toate acestea, exorcisme sînt efectuate, în secret de către romano-catolici, şi fără prea multă fereală de către puritanul John Darrel, care încearcă să alunge spiritele prin puterea rugăciunii. Aceste tentative duc la o foarte interesantă controversă între Darrel şi autorităţile Bisericii anglicane. Anglicanii susţin că ceea ce încearcă Darrel şi exorciştii este să săvîrşească o minune. Iar minunile, care mai erau încă posibile pe timpul apostolilor, au devenit după aceea cu neputinţă pe lume. Doctrina încetării minunilor în era post-apostolică, susţinută cu tărie de anglicani (şi avansată cu prudenţă de Calvin), nu favorizează, desigur, nici vînătoarea de vrăjitoare şi nici invocarea spiritelor.

Ca şi Italia, Spania este un teritoriu al Inchiziţiei. Analizînd o acţiune împotriva vrăjitoriei întreprinsă în districtul Logorño din provincia Navarra, aparţinînd diocezei de Pamplona, între 1609 şi 1614, în care sînt implicaţi nu mai puţin de 1 802 acuzaţi, Julio Caro Baroja ajunge la o concluzie spectaculoasă. Într-adevăr, în rîndul autorităţilor care participă la acţiune se disting două categorii : cei care cred în vrăjitorie şi cei care sînt extrem de sceptici în această privinţă. Primul grup este format din : inchizitorii locali, autorităţile mirene locale, clericii locali şi locuitorii din regiune, care ameninţă că vor face singuri dreptate. În schimb, următoarele înalte instanţe arată, dimpotrivă, un scepticism care va prevala asupra opiniilor înflăcărate ale vînătorilor de vrăjitoare : comisarul Inchiziţiei (în cazul acesta, cît se poate de scepticul don Alonso de Salazar y Frías), consiliul Inchiziţiei, Marele Inchizitor însuşi, reprezentanţii iezuiţilor, episcopii din partea locului şi judecătorii regali. Dosarele Inchiziţiei fiind întotdeauna secrete, posteritatea a persistat în credinţa că Inchiziţia este autoarea arderilor pe rug, în vreme ce, în realitate, Inchiziţia spaniolă din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea se arată sceptică, spre deosebire de autorităţile locale şi de locuitorii din Spania. Din chestionarele cu privire la vrăjitoare care îi sînt înaintate inchizitorului, reiese chiar concluzia că ipoteza dominantă în sînul consiliului era şi ea una dintre cele mai moderne ; anume, că vrăjitoarele extrăgeau din plante substanţe stupefiante, că ele erau pur şi simplu drogate şi, astfel, nu puteau fi în deplinătatea facultăţilor lor mentale.

Italia, cu excepţia regiunilor nordice, aflate sub influenţă franceză, se dovedea, prin comparaţie, mai ponderată în judecarea vrăjitoarelor. Dacă în Franţa însăşi justiţia regelui a fost cea care a pus capăt prigoanei vrăjitoarelor ; dacă în Anglia doctrina încetării miracolelor a inhibat în mod evident

extinderea proceselor de vrăjitorie; dacă în Spania scepticismul dovedit de Inchiziţia însăşi a prevalat asupra credinţei maselor, în Italia vrăjitoria a fost de la bun început o problemă de doctrină, iar printr-o evoluţie bizară a doctrinei înseşi, pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea au fost introduse în conceptul de sacrilegiu cîteva modificări pline de consecinţe.

În linii mari, în ceea ce priveşte chestiunea demonologiei lucrurile stăteau în felul următor: toţi demonii, inclusiv *incubus* şi *succubus*, erau fiinţe diabolice. Comerţul cu demonii constituia sacrilegiu, întrucît îl implica pe arhi-duşmanul religiei şi al omenirii, Diavolul.

În aceste circumstanţe, învăţatul călugăr franciscan Lodovico Maria Sinistrari (născut la Ameno, lîngă Orta, în dioceza Novarei, în 1622, şi mort în 1701), consultor al Tribunalului Suprem al Prea Sfintei Inchiziţii din Roma, a scris un tratat despre demoni care, deşi n-a fost publicat înainte de 1875, reflectă o importantă schimbare în doctrina profesată de Biserică. Sinistrari nu încearcă să-i dezvinovăţească pe demoni de calitatea lor de fiinţe satanice. Însă, argumentează el, incubii şi succubii nu aduc nici un fel de daune religiei şi, prin urmare, relaţiile cu ei sînt numai un păcat carnal, nu un sacrilegiu. Demonii incubi şi succubi nu sînt interesaţi de probleme religioase; ei aparţin unui neam subtil de creaturi raţionale care pot lua chip de om şi care sînt înspămîntător de lubrice. Apropierea lor de bărbaţi sau de femei nu constituie un sacrilegiu: nu e decît un păcat *contra castitatem*.

Sinistrari este perfect conştient de consecinţele explozive ale acestei descoperiri; de aceea, el prezintă chestiunea cu multă prudenţă, avînd grijă că nu contrazică niciodată înaltele autorităţi în materie. Cu toate acestea însă, potrivit doctrinei sale, o parte importantă a imaginaţiei omeneşti, şi anume imaginaţia erotică, este pusă la adăpost de braţul răzbunător al religiei.

Potrivit unui recent articol al lui John Tedeschi, Inchiziţia a emis, înainte de 1642, o serie de instrucţiuni speciale: *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*. „Acest document" – ne spune autorul –, „adresat episcopilor, vicarilor acestora şi inchizitorilor, conţine o condamnare radicală a abuzurilor practicate în judecarea vrăjitoarelor şi enunţă un număr de principii moderat reformatoare după care să se poată ghida judecătorii în scopul unei rezoluţii echitabile în asemenea cazuri" (p. 165; vezi *Bibliografia*). Astfel, în plină prigoană europeană împotriva vrăjitoarelor, Inchiziţia reaminteşte slujitorilor ei „să le apere de violenţa şi de furia gloatei pe femeile acuzate care sînt duse în procesiune pentru a abjura şi a-şi primi sentinţa pe treptele catedralei". „Căci", scrie mai departe Tedeschi, „există o sumedenie de dovezi că asprimea judecătorilor seculari era un reflex al urii poporului faţă de vrăjitoare" (*ib.*, p. 177).

La încheierea acestei analize succinte, aş dori să subliniez cîteva lucruri. Cred că am reuşit să arăt că utilizarea modelelor analoge în cercetările de istorie a religiilor este extrem de primejdioasă şi de prea puţin folos. Dar cu mult mai primejdioasă este influenţa inconştientă a miturilor cotidiene, care se dovedesc de cele mai multe ori responsabile pentru principalele puncte de vedere exprimate asupra unui subiect de către cercetători. În ceea ce priveşte prigoana vrăjitoarelor, aceste mituri, care oferă explicaţii simple pentru orice, sînt complet greşite: ofensiva contra vrăjitoarelor ne apare drept un fenomen foarte complex, şi care nu a fost declanşat de către forţele considerate în mod obişnuit răspunzătoare pentru el. Nu a fost nici condusă de forţele cu pricina şi nici nu a făcut parte din vreun proiect social, declarat sau ascuns, pe care învăţaţii îl atribuie în mod obişnuit acestor forţe. Dimpotrivă, chiar forţele respective

par să fi contracarat urmărirea judiciară a vrăjitoarelor, exact în momentul cînd aceasta luase proporţii uriaşe. Dacă procesele de vrăjitorie au încetat la un moment dat, lucrul nu s-a petrecut în virtutea îngustelor noastre vederi asupra progresului, ci în virtutea unei evoluţii interne a aceleiaşi viziuni a lumii care declanşase persecuţia vrăjitoarelor.

Mă simt de-acum vinovat de a vă fi reţinut aici atîta vreme. Nu mai e nevoie de vreo încheiere, conferinţa fiind în sine o concluzie. Voi sfîrşi prin urmare spunîndu-vă că, atunci cînd sînt implicate conştiinţa umană, reflexia şi intenţionalitatea, lucrurile nu pot fi niciodată simple.

Vă mulţumesc pentru atenţie.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Bibliografie

Mandrou, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e^ siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.

Morin, Edgar, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

Tedeschi, John, „The Roman Inquisition and Witchcraft”, în *Revue de l’Histoire des Religions*, 1983, pp. 163-188.

Walker, Daniel Pickering, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth Centuries*, London, Scholar Press, 1981.

Dr. Faust, mare sodomit şi necromant. Reflecţii asupra mitului

„Ein konfuses Volk”, beharrte er,
„und für die andern verwirrend”.

Thomas Mann, *Doktor Faustus*
(*Gesammelte Werke*, VI,
Oldenburg, 1960, p. 115.)

Pentru un cercetător al cărui ideal este *exhaustivitatea*, mitul lui Faust este poate mai îngrozitor decît *Infernul* lui Dante, din ale cărui meandre nici o scăpare nu este posibilă. Manifestările acestui mit sînt atît de variate, atît de contradictorii, încît trebuie să fii motivat de foarte puternice presupuneri teoretice pentru a o scoate la capăt cu înfăţişările sale pestriţe, schimbătoare[1]. Şi totuşi, personajul Faust este în mod sigur mai puţin învăluit în mister decît protagoniştii miturilor ce nu aparţin culturii occidentale. Sigur, există şi uitarea, care afectează deja lumea de acum douăzeci de ani, ca să nu mai vorbim de Europa Reformei de la începutul secolului al XVII-lea. Dar – şi aceasta este diferenţa fundamentală între miturile occidentale şi majoritatea celor neoccidentale –, deşi uitate, referinţele culturale ce-l implică pe Faust de-a lungul timpurilor pot fi exhumate din biblioteci erudite. Astfel, mitul lui Faust îi oferă celui

ce nu porneşte cercetarea cu idealul *exhaustivităţii* în minte un interesant material pentru meditaţie.

Bineînţeles, se poate pune problema legitimităţii discuţiei despre *un* mit al lui Faust din Antichitatea tîrzie şi pînă în prezent. O analiză formală arată că versiunea standard a legendei lui Faust, aşa cum a fost ea codificată în 1587, este formată din mai multe secvenţe, din care cea mai mare parte fuseseră deja compuse în cercurile creştine ale Imperiului Roman tîrziu. La această combinaţie s-au mai adăugat, de-a lungul secolelor, cîteva alte secvenţe, dintre care cele mai influente apar în capodopera lui Goethe (cum ar fi seducerea Margaretei). Există astfel, în toate aceste variante, o vizibilă schimbare în ce priveşte importanţa acordată unei secvenţe sau alteia – o situaţie familiară antropologului obişnuit cu adunarea şi compararea diferitelor versiuni ale aceluiaşi mit.

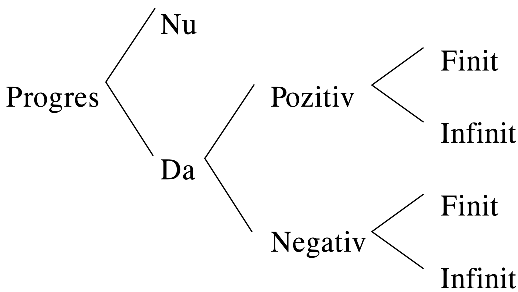
Dar, dacă antropologul are rareori posibilitatea de a conecta metamorfozele mitului cu schimbări culturale concrete, istoricul religiilor occidentale se află într-o poziţie mai puţin demnă de invidiat: el îşi începe munca exact acolo unde antropologul şi-a încheiat-o şi această muncă rezidă într-o extrem de complexă operaţie de descifrare a sensului conferit de transformarea istorică a mitului. Pentru antropolog, categoria de mit însăşi este inchestionabilă. Istoricului, dimpotrivă, ea îi apare mai mult ca un concept inform, croit din seturi de diverse linii semantice care se întretaie. Recunoaşterea unui „mit” al lui Faust echivalează cu recunoaşterea unui *pattern* formal, vid, ales pentru a transmite sensuri contradictorii. Se pune astfel problema dacă nu ar trebui să renunţăm cu totul la categoria de *mit*, spre a putea opera cu instrumente mai adecvate. Şi, *dacă* acest lucru s-ar dovedi valabil în ce priveşte mitul occidental, *atunci* s-ar putea implica toate formele mitului. Diferenţa între această abordare şi cea tradiţională ar consta într-o preferinţă marcată a celei

dintîi pentru mutaţii semantice, opusă preferinţei celeilalte pentru compararea unor *patterns* goale, rupte de orice schimbare culturală sau ambientală.

Este limpede că ceea ce pare a fi un dezavantaj major şi un neajuns la fel de mare în comparaţie cu amintitele *patterns* narative, respectiv un înalt grad de complexitate, este prima obligaţie a unei abordări al cărei scop este examinarea celor mai subtile schimbări de sens, în măsura în care sînt legate de transformările sociale. Acesta nu mai este un joc cu idei, fie ele religioase sau nu ; dacă este, atunci existenţa socială şi individuală este la rîndu-i joc. E o pură convenţie definirea lor ca joc sau nu, ca şi a gradului de seriozitate al jocului.

O altă problemă care se pune – şi care de fapt s-a şi pus – este : ce are a face *religia* cu toate acestea ? E o soluţie prea uşoară să crezi că sfera religiei este un purtător de sens emanînd dintr-o sursă ce trebuie etichetată ca „religioasă”, spre deosebire de altele care nu sînt astfel. Chiar şi în societăţi complet secularizate, nu putem vorbi de un set *separat* de semnificaţii religioase : *toate* presupunerile care formează societatea sînt pur mitice în exact aceeaşi măsură, deşi orice actor social ar susţine cu tărie că presupunerile acceptate de el sînt „adevărate”, pe cînd celelalte nu sînt. E o pură convenţie să numim „religioase” toate seturile de presupuneri mitice posibile sau să renunţăm pur şi simplu la termenul de „religios”, ca fiind prea inadecvat pentru a descrie o situaţie atît de complexă. În Occident, se poate spune că fenomenul ce a purtat *cele mai multe* dintre presupunerile mitice care alcătuiesc societatea a fost numit „religie” pînă în secolul al XVIII-lea, „filozofie” în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea şi „ştiinţă” de atunci încoace. Adesea, în ciuda schimbării etichetelor şi a controversei dintre „religie”, „filozofie” şi „ştiinţă”, cîteva teme mitice fundamentale nu au suferit, de-a lungul întregii perioade, nici o schimbare importantă.

Un exemplu la îndemînă este ideea de „progres”, care, fiind una din preocupările majore atît ale filozofiei cît şi ale ştiinţei, joacă un rol important în toate interpretările lui Faust. Această idee face parte dintr-un sistem logic ce nu poate produce *prea* multe soluţii. Mai întîi, sîntem confruntaţi cu problema controversată a existenţei progresului, la care se poate răspunde în două feluri : progresul există sau nu. Dacă există, atunci el se bazează fie pe progresie, fie pe regresie, deşi al doilea caz poate fi aplicat concepţiei de „*no progress*”. În ambele cazuri, progresul poate fi finit sau infinit. Rezultă o schemă ale cărei soluţii sînt în întregime previzibile :



Presupunerea cea mai răspîndită astăzi în Occident este că există un *progres infinit*. Aşa cum Hans Blumenberg[2] a observat odată, această idee este păstrată din motive pur pragmatice, deşi este limpede că ea nu e nici mai mult nici mai puţin „adevărată” decît toate celelalte ; *dacă* cineva afirmă că progresul *nu* este infinit, atunci va apărea inevitabil un grup care să-şi aroge cunoaşterea direcţiei autentice şi a căii unice a progresului. (Desigur, se poate răspunde că aceasta s-a şi întîmplat : filozofi, savanţi şi partide politice totalitare au pretins cu succes acest lucru, iar ignoranţa

scopurilor şi a mijloacelor nu trece drept virtute supremă în multe locuri din această lume.)

Oswald Spengler, care a făcut din Faust modelul „omului occidental" în general, credea totuşi că nu căutarea infinită este idealul *tuturor* civilizaţiilor. Civilizaţiile nu sînt comensurabile între ele ; ceea ce înseamnă că în toate există progres finit şi că ideea occidentală finită de progres este că progresul e infinit.

Joseph de Maistre, în schimb, credea, printre alţii, în regresia infinită, în progresul *negativ*. Se pot găsi şi exemple de regresie finită.

Aceste *patterns* de progres se pot şi combina în diferite feluri. Marx şi Engels de exemplu credeau în acelaşi timp într-un progres social finit şi un progres tehnologic infinit ; dar mai admiteau şi că lupta de clasă este o regresie finită în comparaţie cu comunismul primitiv, iar comunismul eschatologic va marca o întoarcere dialectică spre Paradisul primordial *de dinaintea* apariţiei luptei de clasă.

O distincţie între cazurile în care semnificaţii principale sînt transmise de către forţe susceptibile de a fi descrise ca „religioase" sau „non-religioase" este irelevantă în cadrul prezentei analize. În exemplul de mai sus, *toate* soluţiile conţin aceeaşi cantitate de „adevăr" ; ceea ce înseamnă că „adevărul" este dincolo de posibilitatea lor de a-l atinge : toate sînt în aceeaşi măsură nişte *credinţe*, indiferent că sînt proferate de o Biserică, un filozof, un savant sau un politician. *Dacă istoria religiilor este o disciplină al cărei scop este analiza credinţei, atunci orice credinţă trebuie considerată „religioasă"*, în cazul în care nu am prefera să schimbăm numele disciplinei. Desigur, situaţia menţionată mai sus este neobişnuită atît pentru istoricul religiilor vechi ori exotice, al cărui domeniu este delimitat de restricţiile obiective ale cunoaşterii, cît şi pentru istoricul religiei

contemporane care tinde să vadă religia ca pe o, indiferent cît de complexă şi variată, sursă de sens separată de sursele non-religioase, precum, de pildă, Statul sau Universitatea. Aceasta este, bineînţeles, istoria *instituţională* ; dar o schimbare de perspectivă ne permite lesne să concepem o instituţie ca fiind locul unde un anumit mesaj accede la expresie. Gama credinţelor instituţionale este extrem de largă, dar toate au în comun calitatea de a fi *credinţe*. Cu aceste specificări în minte să ne întoarcem la mitul lui Faust, marele sodomit şi necromant al secolului al XVI-lea.

*

Cartea populară despre Faust din 1587, care este prima versiune a legendei, nefiind deloc un *Volksbuch*, ci, dimpotrivă, creaţia unui compilator evanghelic vulgar dar învăţat[3], a fost croită cu meşteşug, producînd o expresie perfectă a teologiei evanghelice ortodoxe de la sfîrşitul secolului al XVI-lea. Înainte de a discuta sursele poveştii şi stereotipul personajului magicianului, să subliniem acest aspect de obicei trecut cu vederea al mitului faustic : *el a fost iniţial un produs tipic al propagandei evanghelice*. În personajul principal sînt reunite trăsăturile filozofului renascentist. El este condamnat deoarece împinge curiozitatea ştiinţifică dincolo de limitele necesităţii imediate, o tendinţă blamată la fiecare pas de către autorul moralizator, ba chiar mai mult de către acel Gentleman P.F., traducătorul englez al unei *Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor Iohn Faustus*[4]. „De n-aş fi vrut să ştiu atît de mult, nu ajungeam aici”, spune P.F.[5], citînd un Faust care, în *Volksbuch*, nu era atît de explicit[6]. Iar în altă parte :

> Doctor Faustus... ajunse un făcător de calendare, cu ajutorul Duhului său ; aşijderea în scurt timp fu un bun Astronom

şi Astrolog : deprinsese atît de bine de la Duh cursul Soarelui, Lunii şi Stelelor, încît căpătă cea mai mare faimă printre toţi Matematicienii vremii sale[7].

Mephostophiles, diavolul său servitor, înseamnă *cunoaştere* : cunoaşterea cerului şi pămîntului, a stelelor şi a ţinuturilor, a zeilor şi a oamenilor mari, a Raiului şi a Iadului. Luther însuşi tunase de multe ori împotriva explorării ştiinţifice a cauzelor nevăzute :

… Iubite prieten, lasă ştiinţele naturale în pace. De nu cunoşti puterea care stă în fiece piatră, stea, lemn, jivină sau în orice altă creatură – cunoştinţe întru cari se silesc ştiinţele naturale –, atunci fii mulţumit cu ce te învaţă experienţa ta şi cunoaşterea comună. Ţi-e de-ajuns de ştii că focul e fierbinte, apa rece şi umedă ; că munca verii nu e aceeaşi cu munca iernii ; de ştii cum să-ţi rînduieşti ogorul şi vitele, casa şi copiii ; această cunoaştere ştiinţifică să-ţi fie de ajuns. Cît despre celelalte, gîndeşte-te doar cum să ajungi la cunoaşterea lui Crist ; el te va arăta pe tine ţie, cine eşti şi de ce eşti în stare[8].

Cu toate acestea, curiozitatea nu era de-ajuns pentru a-l duce pe Faust la damnare. Trebuia să fie un alt motiv puternic, care să explice de ce un Dumnezeu milos este atît de mînios pe unul din supuşii săi, pînă într-atît încît să-l azvîrle în focul veşnic al iadului. *Cartea populară* şi englezeasca *Historie* sînt cît se poate de explicite în această privinţă : *Faust este damnat pentru că nu crede în iertarea lui Dumnezeu*[9]. Dacă această opinie populară nu pare să justifice poziţia lui Luther în privinţa impenetrabilei probleme a predestinării, ea reflectă teologia evanghelică ortodoxă de la sfîrşitul celui de-al XVI-lea veac. De fapt, în decembrie 1525, Luther replicase tratatului *De libero arbitrio* al umanistului Erasmus din Rotterdam, publicat anterior în cursul aceluiaşi an, printr-o lucrare polemică purtînd sugestivul titlu *De servo arbitrio*. Aici, problema predestinării este centrală,

aşa cum fusese decretată de un Dumnezeu impenetrabil, un *deus absconditus*. Continuîndu-l pe Augustin, Luther afirmă că omul este ales dinainte, printr-un misterios verdict divin, ori în acel *numerus praedestinatorum*, care este egal cu numărul îngerilor căzuţi, şi deci restrîns, ori în nelimitata *massa perditionis*. Omul este în mod necesar un păcătos, aşa încît voinţa sa este în mod necesar neliberă. El posedă totuşi o oarecare *dispositio ad gratiam*, şi poate fi transfigurat prin darul liber al graţiei divine într-un om nou.

Din punctul de vedere al lui Luther însuşi, Doctor Faust este de la bun început fie osîndit, fie salvat, şi orice ar face el nu este de ajuns pentru a schimba hotărîrea ascunsă a Domnului. Nu aceasta este şi perspectiva *Cărţii populare*. Într-adevăr, în această privinţă, ca şi în multe altele, evanghelismul ortodox porneşte de la Melanchton şi nu de la Luther. Melanchton, discipolul lui Erasmus şi cel mai bun prieten al lui Luther, a încercat fără succes o reconciliere a celor două puncte de vedere contradictorii. Pornind în spirit lutheran, el a sfîrşit ca un erasmian aproape perfect, deci ca un „catolic". În 1525, el afirmă că „doctrina predestinării este prea obscură şi prea adînc învăluită în mister pentru înţelegerea omului simplu din popor"[10]. Astfel, în al său *Comentariu la Coloseni* din 1527, el face îndrăzneaţa afirmaţie „catolică" potrivit căreia „omul are libertatea de a face binele şi de a ocoli răul, dar această libertate este stînjenită de diavol"[11]: „*E bine să ştim că oamenii pot învăţa cît de slab şi nenorocit este cel ce nu-şi caută ajutor de la Dumnezeu.*"

În *Apologia* sa, tipărită în aprilie 1531, Melanchton insistă mai departe asupra „importanţei omului, felului în care el se împotriveşte Cuvîntului lui Dumnezeu şi încrederii în propriile-i puteri"[12]. Pentru a nu „dezorienta sufletele simple", el refuză să scrie despre predestinare. Atît de importantă era pentru el dogma iertării divine ca urmare a

pocăinţei, încît a făcut din aceasta dogma evanghelică fundamentală a *Confesiunii de la Augsburg* din 1551 : „Cred în iertarea păcatelor”[13].

Melanchton părea să se fi înşelat cînd socotea că minţile simple nu pot cuprinde probleme atît de complicate ca cea a predestinării. Minţile simple pot cuprinde orice : Calvin avea să confirme faptul în mod strălucit.

În frumosul său eseu despre Faust, Gilles Quispel a încercat să stabilească o legătură între calvinismul englez şi teologia lui Christopher Marlowe din *Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*[14]. Problema este dacă într-adevăr această *Tragical History* expune o teologie proprie. Douglas Cole, discutînd natura căderii lui Faust, ajunge la concluzia că speculaţiile lui Marlowe asupra păcatului au un autentic iz augustinian şi ar fi putut fi influenţate de cineva ca Peter Baro, profesor de teologie la Cambridge în timpul studiilor lui Marlowe acolo[15]. Pe de altă parte, Marlowe şi persoana sau persoanele care a(u) colaborat la scrierea versiunii mai lungi a *Istoriei tragice* nu arată vreo intenţie de a schimba cadrul teologic oferit de traducerea *Cărţii populare* de către P.F., cu excepţia a două elemente : controversa dintre Dumnezeu şi Îngerul Răului[16] şi unele pasaje obscure sugerînd că, potrivit lui Mephostophiles, lumea prezentă ar fi deja Iadul[17]. Aceasta nu ajunge pentru a face din Marlowe un calvinist.

Identificarea exactă a păcatului lui Faust în piesă este o chestiune controversată. D. Cole[18] crede că „păcatul său este păcatul îngerilor” care vor să imite puterea lui Dumnezeu. Aşadar, *cunoaşterea*, pînă la urmă. Alţii preferă să speculeze asupra păcatului împotriva Sfîntului Duh, care ar putea reprezenta un împrumut de la Calvin. Potrivit acestuia din urmă[19], acest păcat fără iertare constă în a alege *împotriva* mesajului creştin, deşi fără a-l ignora : „Illi in Spiritum blasphemare

dicuntur : quandoquidem adversus illuminationem (quae opus est Spiritum sancti) luctantur”[20]. Dar asta era *deja* luteranism. El ar putea fi urmărit pînă la *Volksbuch* şi la traducerea lui P.F[21]. *Faust*-ul lui Marlowe nu e calvinist. Pentru a-l face astfel, întreaga logică a căderii lui Faust ar fi trebuit să fie reinterpretată potrivit doctrinei luterane a predestinării susţinute de Calvin, de fapt făcută de el atît de populară încît, în ciuda poruncii sale ca *niciodată* să nu se cerceteze predestinarea individuală[22], există încă comunităţi olandeze în care oamenii dezbat etern dacă vecinii lor vor fi mîntuiţi sau afurisiţi. Şi ei spun că aceasta ar explica şi acel motiv extrem de misterios pentru care casele olandeze au ferestre atît de mari şi nu au perdele : aceasta e singura cale de a le arăta vecinilor că eşti bogat şi, astfel, că nu eşti afurisit. *Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*[23]. Potrivit doctrinei lui Luther şi celei a lui Calvin, Faust nu avea nici o nevoie de diavol pentru a fi afurisit : Dumnezeu ar fi putut la fel de bine să-l afurisească din timpuri imemoriale[24]. De asemeni, orice ar fi făcut sau nu ar fi făcut el nu ar fi prevalat asupra deciziei primordiale a lui Dumnezeu. Turma calvinistă, bineînţeles, interpreta de regulă această doctrină într-un spirit meschin, arătînd o manie pentru ordine şi pedepsind aspru cea mai mică deviaţie în sînul comunităţii. Dar era previzibil cum putea folosi această doctrină un calvinist educat, „faustian”, pentru a justifica tot felul de abuzuri. Atît ţăranul pios şi impasibil, cît şi olandezul zburător cu încărcătura sa de sclavi africani erau calvinişti în aceeaşi măsură.

Puritanii englezi şi calviniştii olandezi erau aparent satisfăcuţi de ideologia evanghelică, aşa cum era ea propagată de numeroase piese cu păpuşi[25], în care se punea accent nu pe predestinare, ci pe setea mortală de cunoaştere interzisă

a lui Faust, simbolizată de convenţia sa cu Mephostophiles. Succesul de masă al lui Faust a mărit probabilitatea ca un autor catolic să preia subiectul şi să-l pună complet de acord cu teologia contemporană. Pînă la urmă, aşa cum avea să devină curînd evident, biserica catolică de la începutul secolului al XVII-lea abia dacă era mai favorabilă ştiinţei decît reformatorii înşişi. Din fericire, nu un scriitor neînsemnat a adaptat legenda lui Faust pentru publicul catolic, ci însuşi Calderón de la Barca (1600-1681), dramaturgul spaniol care fusese educat la faimosul Colegiu Imperial ţinut de iezuiţi (1609-1614). Potrivit biografilor moderni[26], Calderón a petrecut anii 1623-1625 în sudul Ţărilor-de-Jos, în serviciul Maiestăţii Sale. Acolo el a asistat probabil la un spectacol prezentat de vreo companie engleză. Calderón nu înţelegea nici engleza, nici olandeza ; dar ceea ce a putut vedea el era destul pentru a-l face să stabilească o legătură erudită cu legenda antică tîrzie a lui Cyprian, magicianul din Antiohia, şi fermecătoarea tînără creştină Justina, care, în ciuda începutului neîndoielnic rău al primului, au sfîrşit amîndoi ca martiri şi sfinţi. Vom reveni mai încolo asupra surselor piesei. Pentru moment, să examinăm mesajul transmis maselor de Calderón : aici mitul faustic era pus în slujba unei ideologii care, deşi în acord cu evangheliştii în ceea ce privea caracterul condamnabil al setei de cunoaştere, era mult mai optimistă şi conducea la o concluzie opusă. De fapt, inspirat probabil de teologul contemporan Francisco de Toledo[27], Calderón ştie că puterea diavolului nu e nelimitată : el poate foarte bine să lucreze asupra imaginaţiei omeneşti (în acest caz, asupra imaginaţiei Justinei, în care el încearcă să trezească focurile infernale ale simţurilor, înfrînate de glaciala ei fervoare creştină), dar nu e *niciodată* în stare să influenţeze liberul arbitru. Exemplul Justinei, triumfătoare asupra demonului, este atît de total convingător

pentru Cyprian că fostul magician, care nu a putut să o aducă în patul său în vederea unei uniri trupeşti, va urca într-un mult mai inconfortabil pat de buşteni, pentru a fi ars împreună cu sfînta fecioară, unit cu ea în eternitate.

Faust mîntuit prin sfinţenia unei *femei*, acest mesaj ar părea într-adevăr progresist, dacă nu ar fi implicit bazat pe premisa, comună întregii epoci, că femeia îl duce pe bărbat în ispită. În cazul de faţă, soluţia e homeopatică : un foc este consumat de alt foc, focul senzualităţii de focul religiei.

*

Ce este comun între variantele poveştii la care am făcut succint aluzie ? *O parte* din intrigă, şi înainte de toate pactul dintre Faust/Cyprian şi diavol, care încearcă să aranjeze afurisenia eternă a sufletului celui dintîi în schimbul bunurilor lumeşti. În versiunile protestante, există o întreagă gamă de fapte pe care Faust le poate săvîrşi cu ajutorul lui Mephostophiles, printre care obţinerea trupului spectral al superbei Elena din Troia. În tragedia catolică, trupul magnificei fecioare Justina este singurul obiect rîvnit de magician, care este atît de impresionat de rezistenţa ei încununată de succes la asalturile demonului, încît dă expresie admiraţiei pentru doamna inexpugnabilă a dorinţelor sale lăsîndu-se ars pe rug. Acest conflict, pe care unii l-ar putea (greşit, cred) numi „mit”, este o schemă goală servind la a transmite cel puţin două mesaje foarte distincte :

1) În urma curiozităţii sale maladive, Faust este împins într-un pact cu diavolul şi va fi afurisit pe veci datorită neputinţei sale de a crede în îndurarea lui Dumnezeu.
2) În urma pasiunii sale pentru o tînără, fausticul Cyprian intră într-un pact cu demonul, care promite să-i aducă trupul ei, dar eşuează. El se leapădă de demon şi se converteşte mulţumită neclintitei castităţi a tinerei.

Cele două mesaje conţin un avertisment comun, care poate fi rezumat în termenii următori : *Crede în Dumnezeu şi fereşte-te de cercetarea naturii*. Pe la 1637, anul în care piesa lui Calderón a fost jucată în oraşul Yepes, protestanţii şi catolicii deopotrivă erau de acord asupra acestei dogme religioase fundamentale. Totuşi, puritanii englezi încurajau tehnologia pură, producînd astfel o schimbare în interesele profesionale[28] a cărei importanţă nu a fost egalată de atunci de nici o revoluţie, nici măcar de revoluţia computerelor.

Cîteva ironii înconjoară legenda lui Faust. Una dintre cele mai semnificative priveşte isprăvile magice ale lui Faust, dintre care cîteva sînt împrumutate dintr-o tradiţie cu privire la un foarte ambiguu călugăr renascentist, abatele Trithemius din Würzburg, Palatinat (1462-1516). Se spune că Faust ar fi convocat înaintea împăratului Carol al V-lea spiritele lui Alexandru cel Mare şi al amantei acestuia[29] şi ar fi arătat-o unor studenţi pe frumoasa Elena din Troia[30], care, evident, „le-a aprins inimile”[31] : „Din care pricină un om poate vedea că Necuratul orbeşte şi aprinde inima cu poftă adeseori, că oamenii se îndrăgostesc de Tîrfe, ba chiar şi de Furii, care după aceea nu pot fi îndepărtate cu uşurinţă”[32]. Mai tîrziu, Dr. Faust „făcu Spiritul mîndrei Elena a Greciei propria sa amantă şi tovarăşă de pat” cu un an înainte să expire contractul diavolesc, care trebuia să dureze 24 de ani[33]. Apariţia iubitei lui Alexandru era fidelă naturii pînă la amănuntul unei pete pe gît[34]. În 1539, Martin Luther ştia deja de un magician nenumit care arătase împăratului Maximilian fantoma lui Alexandru cel Mare[35]. În a sa *Bedenken von der Zauberey*[36], Augustin Lercheimer de Steinfelden (1522-1603) îi atribuie lui Trithemius însuşi invocarea spiritului Mariei, fiica lui Carol de Burgundia, soţia decedată a împăratului Maximilian, fidel modelului pînă la negul de pe gît[37]. Mai mult, Lercheimer susţinea că

Trithemius avea un demon servitor care era în stare să-i ofere o masă bună într-un han franţuzesc în care nu era nimic de mîncare, spre mîhnirea unui consilier imperial german flămînd martor ocular al miracolului[38]. Atît Faust-ului istoric[39] cît şi personajului legendei li se punea în seamă capacitatea de a produce rafinate şi rare păsări şi vinuri din nimic[40].

Unde-i ironia, atunci? Prima noastră sursă asupra Faust-ului istoric, potrivit căreia numele acestuia era Georgius Sabellicus şi supranumele *Faust iunior*, e o scrisoare din 2 aprilie 1507 a abatelui Trithemius către prietenul său, astrologul Ioan Virdung din Hasfurt[41]. Personalitatea lui Trithemius e atît de complicată pentru oamenii nesofisticaţi de azi, încît această scrisoare e foarte greu de înţeles. De fapt, abatele era în acelaşi timp unul dintre cei mai proeminenţi magicieni ai timpului său şi unul dintre cei mai feroci adversari ai magiei. Am analizat aceste ambiguităţi în altă parte[42]. În acest caz special, eziţi dacă să atribui dispreţul lui Trithemius pentru Faust vînătorului de vrăjitoare sau profesionistului pornit să demaşte impostura în domeniul magiei.

Pe de altă parte, Trithemius era un catolic atît de pios, încît cîţiva savanţi au făcut din el un important precursor al Reformei. Acest fapt ar putea fi luat drept o glumă sau un *mot d'esprit* de către aceia care nu pot recunoaşte Reforma drept ceea ce este, adică un *curent catolic fundamentalist*. Totuşi, acesta e purul adevăr. Cîţiva dintre prietenii lui Trithemius erau reuniţi într-o *Frăţie a lui Ioachim* condusă de călugărul carmelit Arnold Bostius din Gent, al cărei scop era să apere ideea imaculatei concepţiuni a Sfintei Ana[43].

Reforma însăşi era plină de ambiguităţi. Eşti uimit să observi că Philip Melanchton, menţionînd cei doi cîini ai lui Faust care erau crezuţi demoni, nu omite să reamintească

faptul că Agrippa din Netteshein (1486-1535) purta şi el cu sine demonul în formă de cîine[44]. Doctorul protestant Ioan Wier, care fusese discipolul lui Agrippa, respinge informaţia ca pură calomnie[45]. Dar ironia este că Melanchton obişnuia să-l numească dispreţuitor pe Agrippa „porc” pentru că era autorul tratatului *Despre nesiguranţa şi vanitatea ştiinţelor şi tehnicilor*[46]. Pe vremea aceea nu era o lucrare care s-ar fi potrivit mai bine spiritului Reformei lui Luther[47], în măsura în care ea dezaprobă toate formele de cunoaştere cu excepţia aceleia care derivă din graţia divină. Evident, asta nu putea să-i placă lui Melanchton, strănepot al cabalistului Reuchlin--Capnio şi umanist desăvîrşit la douăzeci şi unu de ani. Furia evanghelică anti-intelectualistă avea pînă la urmă limitele ei. Astfel, Melanchton, dintr-o mişcare, se descotorosea de Faust pentru că era sodomit şi necromant şi de Agrippa pentru că era necromant şi reformator de soi rău.

Faustus, care este în mod clar un pseudonim potrivit lui Trithemius, pare să provină de la personajul istoric însuşi care, adoptînd acest nume, pretindea a fi „tînărul Faustus”, adică faimosul magician Simon din Samaria renăscut[48]. Dacă aşa este, atunci nu e surprinzător că *Volksbuch*-ul atribuia lui Faust diferite episoade din cariera lui Simon, binecunoscute pînă în secolul al XVI-lea. În special, după *Recunoaşterile* lui Pseudo-Clement[49], Simon, un magician bine pregătit în domeniul literaturii greceşti, a fost numit în conducerea sectei unui alt samaritean, Dositheus, unde a întîlnit o femeie, Helena-Selena-Luna, şi s-a îndrăgostit de ea. După alte surse, acest personaj feminin de nobilă ascendenţă spirituală fusese cîndva Elena din Troia şi fusese cumpărată dintr-un bordel de Simon[50]. Diferite surse[51] îi atribuie de asemeni lui Faust tentativa nereuşită de a zbura, un alt episod împrumutat din legenda lui Simon. Nu trebuie nici să respingem toată informaţia ca nerelevantă în cazul de

faţă, nici s-o supraevaluăm. De fapt, semnificaţia sa e limitată la faptul că tradiţia savantă privindu-l pe arhi--ereticul şi ticălosul necromant Simon Magul, despre care se credea că fusese contemporan cu apostolii, era folosită de compilatorii evanghelici pentru a accentua mîrşăvia unui personaj *aproape* contemporan, Dr. Faust. Termenul *aproape* trebuie subliniat : Faust aparţine unei perioade anterioare Reformei, ba chiar se identifică cu această perioadă, iar numele pe care savanţii moderni îl dau acestei perioade se numeşte *Renaştere*. Prin necromantul Faust este condamnat trecutul recent al bisericii, care permisese atîtor personalităţi să fie angajate activ în magie. Şi biserica se grăbeşte să se căiască : în 1586, un an înainte de a se tipări *Volksbuch*-ul, papa Sixtus V lansează un blestem final asupra astrologilor în bula sa *Coeli et Terrae Creator Deus*[52]. Îi trebuiseră bisericii 102 ani să desăvîrşească acest proces de distrugere a magiei, început în 1484 prin bula *Summis desiderantes affectibus* a lui Inocenţiu VIII, celebră pentru a fi considerată în general cauza imediată a marii vînători de vrăjitoare care a început de fapt doar un secol mai tîrziu. Papa Inocenţiu, îndemnat de un zelos intrigant, Henric Institoris, inchizitor pentru Germania de Sus, şi îngrijorat de dăunătoarele preziceri astrologice privind naşterea unui reformator religios german[53], a emis această aprinsă bulă cu intenţia de a aduce lucrurile în ordine *în Germania* şi nicăieri altundeva. El nu putea şti încă, pe atunci, că aliatul său cel mai mare, Martin Luther, tocmai se năştea[54].

Savanţii moderni tind să considere *Volksbuch*-ul din 1587 de domeniul fleacurilor literare. Cu toate acestea, compilatorul său era destul de perceptiv pentru a nu insista asupra uneia din trăsăturile pe care sursele le atribuiau unanim Faust-ului istoric : că el era homosexual. Era destul să-l facă necromant de proastă reputaţie, vagabond, şarlatan, escroc, nemernic

şi iubitor de stafii. E de mirare pentru ce de fapt a neglijat autorul să exploateze tema bisexualităţii sale. Dacă a făcut-o în mod deliberat, a fost o mişcare inteligentă din partea lui : pentru a înspăimînta imensul public al poveştii despre Faust, trebuia să fie destul de atent ca să lase *ceva* loc pentru identificarea omului de pe stradă cu Faust însuşi. Făcîndu-l pe acesta homosexual – ca pe unul ce fusese într-adevăr celebru ca atare[55] –, şi-ar fi periclitat mesajul. Oamenii s-ar fi putut gîndi că el era un vrăjitor rătăcit *fiindcă* era homosexual, pe cînd ei trebuiau să înţeleagă că era magician din cauza unei „curiozităţi necucernice şi criminale”, pentru a folosi cuvintele lui Philip Camerarius, prietenul cel mai apropiat şi biograful lui Melanchton[56].

Nu există o cale mai bună pentru a înţelege Reforma, cea mai mare cotitură în istoria omenirii moderne, decît analiza *Cărţii populare* despre Faust şi a derivatelor ei. Două din sursele antice tardive sînt de fapt de departe mai semnificative decît romanul lui Simon : legendele lui Cyprian din Antiohia şi Theophilus din Adana.

Potrivit unei variante greceşti, fecioara Justa din Antiohia lîngă Daphne aude din întîmplare cuvîntul înaripat al lui Dumnezeu prin fereastra deschisă, aşa cum era el spus de un diacon în apropiere. Tatăl ei, binecuvîntat cu o viziune a lui Cristos în aceeaşi noapte, îşi converteşte soţia şi fiica. Aceasta o face pe splendida fecioară, creştinată Justina, să meargă deseori la biserică. Pentru asta ea trebuie să meargă pe străzi, ceva ce tinerele fete făceau foarte rar. De aici, tentaţia apare în sufletul nobilului Aglaidas, care nu e convins cu uşurinţă că ea e logodită cu un anume Isus Cristos şi încearcă s-o răpească. Frumoasa îşi apără propriul liber arbitru cu atîta energie, încît aproape că îl sfîşie pe pretendent : „Şi cu pumnii ei îi bătu coastele şi faţa pînă i le învineţi, îi rupse straiele şi îl alungă învins”[57]. Dar tînărul e destul de

încăpăţînat pentru a recurge la talentele magului Cyprian, pe care îl plăteşte s-o captureze pe fecioară prin magie. Demonul aflat la porunca lui Cyprian dă naştere dorinţei în vinele Justinei. Cristos însă o ajută împotriva spiritului desfrîului, care este obligat să-şi recunoască înfrîngerea. Acelaşi lucru i se întîmplă şi unui demon mai puternic. Ca o consecinţă a toate acestea, Cyprian ia o hotărîre, rezonabilă din toate punctele de vedere : dacă Cristos e mai puternic decît spiritele, atunci este evident mai bine să-l slujeşti pe El decît pe acelea. În această versiune, el devine episcop după convertire şi o face pe Justina maică a unei mînăstiri, dar acest *happy ending* este inspirat de viaţa unui mult mai bine cunoscut Cyprian, episcop al Carthaginei. Personajul Aglaidas devine inutil în alte variante, în care Cyprian însuşi o rîvneşte pe frumoasa Justina, arzînd „în senzualitatea ei”[58]. Demonul, incapabil să-i aducă tînăra reală, se transformă după asemănarea ei, topindu-se în fum imediat ce Cyprian pronunţă numele Justinei[59].

Observaţi că aceasta e o legendă nesofisticată, datată de G. Quispel aproximativ pe la anul 200 p.C.[60], dar de fapt databilă în acele timpuri dincolo de orice cronologie cînd prima tînără creştină a simţit dorinţa demonică ridicîndu-i-se în vine şi a încercat să reziste chinului chemîndu-l pe Cristos, iubitul spiritual, s-a salveze. Legendele obişnuiesc să vorbească numai de cazurile în care Cristos s-a arătat s-o ajute să-şi stăpînească dorinţa, lăsîndu-ne în completă ignoranţă cu privire la ce se întîmpla cînd el nu apărea. Lucrurile sînt mult mai bine documentate în ceea ce priveşte obiceiurile spaniole din prima jumătate a secolului al XVII-lea, cînd Calderón a scris versiunea sa dată legendei, inspirată de piesa cu Faust. În chestiuni de moralitate, Spania era fără îndoială ţara care dădea tonul în Europa, şi, deşi cele mai multe din inovaţiile făcute acolo erau adoptate cu rîvnă de

ţările protestante, unele au rămas limitate la solul iberic. Moda aparţine celor dintîi : de la Madrid la Amsterdam, Viena şi Londra, cu excepţia Romei, farmecele feminine sînt aspru pedepsite de rochii de o stricteţe neegalată în istoria europeană, negre, mai lungi decît statura, cu mîneci mai lungi decît braţele, gîtul şi mîinile fiind acoperite de dantelă. De la Londra la Viena, femeile trebuie să aibă o aparenţă ascetică, masculină, şi pentru a o atinge ele nu ezită să se automutileze în diferite feluri. Reţeta spaniolă pentru a împiedica sînii să crească e cea mai spectaculoasă : imediat ce aceştia apar, ei sînt acoperiţi cu plăci de plumb şi ţinuţi la fel de plaţi ca o bucată de hîrtie. (Numai vrăjitoarele au sîni fără plăci de plumb şi posterioare sănătoase, apărînd atrăgătoare după standardele de azi şi diavoleşti după standardele epocii. Dar sînt motive să se presupună că bărbaţii, de la judecători la călugări, torţionari şi umanişti, gustau o plăcere secretă răsfoind cărţile menite să prevină împotriva pericolului vrăjitoriei.) Cîteva alte metode de a aplatiza sînii, mai puţin dureroase, sînt folosite în alte părţi ale Europei – incidental, în Germania ele sînt recomandate pînă în secolul al XIX-lea. În Franţa, un caz printre altele a devenit celebru deoarece a dus la o lungă polemică privind exorcismul. Elisabeth de Ranfaing, o tînără văduvă din Nancy posedată timp de şapte ani (1618-25) de diavoli lascivi care obişnuiau să vorbească în limbi (necunoscute) şi s-o mişte prin aer, simţise mai înainte dorinţa de a-şi mutila faţa şi mîinile deoarece erau dezirabile şi ar fi putut duce pe bărbaţi în ispită[61].

Acesta era climatul în care a fost creată povestea lui Faust, aceştia erau oamenii care trebuiau să-i înţeleagă mesajul. Cei mai mulţi dintre ei au făcut-o cu rîvnă. Înainte de a da mai multă importanţă acestui aspect, să ne uităm la ultimul exemplu timpuriu folosit de autorul *Cărţii populare*,

legenda lui Theophilus din Adana, scrisă iniţial în greacă între 650 şi 850 p.C.[62] Potrivit uneia dintre cele mai obişnuite versiuni ale sale, Theophilus era un distins administrator al bisericii din Adana, al doilea district al Ciliciei. La moartea episcopului, sub presiunea maselor, Theophilus a fost convocat de mitropolit, pentru a fi numit în scaunul vacant. Theophilus refuză cu încăpăţînare, un gest pe care unii dintre iluştrii mei colegi l-ar interpreta drept sete de putere deghizată. De fapt, sînt cunoscute multe cazuri de asceţi care priveau o numire ca pe cea mai mare calamitate care ar fi putut să se abată asupra lor. Chiar un precursor al lui Van Gogh circula în această fericită lume creştină, călugărul egiptean Ammonios (sfîrşitul secolului al IV-lea), care şi-a tăiat una din urechi pentru a evita să devină episcop[63]. A fost o faptă necugetată, deoarece patriarhul i-a persecutat feroce pe el şi pe cei trei fraţi ai săi pentru a fi fost origenişti, adică mai asceţi decît tolera biserica[64]. Lucrurile nu au mers mai bine cu Theophilus : umilinţa sa fiind luată drept mîndrie, a fost îndepărtat din funcţie, la care el, incitat de demon, a căutat ajutorul unui necromant evreu. Povestea este puternic antisemită, fiind foarte potrivită cu mult mai tardivul *Volksbuch*, care i-a inspirat lui Shakespeare *Neguţătorul din Veneţia*. Theophilus neagă pe Cristos şi pe Mama Lui înaintea diavolului, „şi făcînd o afirmaţie scrisă şi punînd ceară pe ea, o pecetlui cu propriul său inel"[65]. În consecinţă, el e reinstalat în funcţie în ziua următoare. Dar problema nu e lăsată aici. Dumnezeu îl inspiră să se căiască şi în cele din urmă îl eliberează din pactul pe care îl făcuse cu diavolul. Theophilus merge la episcop şi îşi mărturiseşte păcatul, avînd grijă să-l acuze pe „acel execrabil şi pernicios evreu şi vrăjitor" şi să arate textul pactului criminal. La sfîrşitul unei glorioase liturghii, Theophilus devine sfînt, faţa strălucindu-i ca soarele. Trei zile după aceea, el moare în pace.

Aceste două povestiri conţin două motive principale ce intervin în legenda lui Faust : folosirea mijloacelor magice pentru a obţine ceea ce apare a fi numai fantoma unei femei rîvnite şi pactul cu diavolul. Dar asemănarea tiparelor narative reuşeşte să demaşte profunde diferenţe de intenţie. Astfel, povestea lui Cyprian foloseşte un argument în favoarea conversiunii care era cu siguranţă plauzibil de-a lungul secolelor al II-lea şi al III-lea p.C. : probele arătînd că Cristos e mai puternic decît toţi demonii păgîni sînt suficiente pentru a-l conduce pe magician la conversiune. Logica în spatele acestui argument este că un magician trebuie întotdeauna să slujească zeul care demonstrează că e cel mai puternic.

Modul în care Calderón foloseşte această povestire e mult mai subtil. Într-una din versiunile piesei, numele Justinei înainte de a fi creştinată este *Faustina*, adică ea e o femeie înzestrată cu o asemenea frumuseţe naturală încît îl transformă pe Cyprian în Faust, un învăţat într-un magician lacom, un operator al dorinţei. Această poziţie total antifeministă este, mă tem, în chiar miezul Reformei. Exprimată în cuvintele din *Ciocanul vrăjitoarelor*, ea spune că „femeia este un rău al naturii înzestrat cu culori frumoase". Numai dacă *ea* este aspru pedepsită, mutilată ca să arate urît, acoperită cum se cuvine cu stofă neagră din creştet pînă-n tălpi, bărbatul se poate angaja pe calea virtuţii. Avînd în vedere că aici punctul de vedere al călugărilor e adoptat de lumea mireană, s-ar putea vorbi, în termeni împrumutaţi de la Max Weber, de *ascetism intramundan*.

Asemănător, povestirea lui Theophilus conţine, pe lîngă mesajul antisemit, un avertisment împotriva magiei şi, înainte de toate, ideea că pocăinţa (şi nu desăvîrşirea) e totul. Legenda lui Faust foloseşte un conflict inversat, ducînd la un rezultat invers : după ce încheie pactul cu diavolul, Faust nu se mai pocăieşte şi de aceea e afurisit.

Cel mai obişnuit comentariu asupra faptului că povestirile creştine foarte vechi sînt folosite în *Volksbuch* este că autorul *Cărţii* era cu siguranţă un om învăţat. Asta era fără îndoială adevărat, dar insuficient. Reforma era concepută ca o *restauraţie* a valorilor creştine autentice. Oamenii mergeau direct la surse, dezgropau exemple pioase înzestrate cu prestigiul vechimii. La început fuseseră o mulţime de magicieni şi ei se pocăiseră. La fel, omul Renaşterii, care era *esenţialmente* un magician, trebuia să fie condus la pocăinţă de spiritul Reformei. Aceia care rezistau acestei oferte imposibil de refuzat se alegeau ori cu capul răsucit cu faţa spre spate de demon şi cu pielea bronzată de focul iadului, sau altminteri cu un bronz pe rug. Unul dintre cele mai faimoase exemple din tabăra catolică îl priveşte pe impenitentul magician Giordano Bruno (1548-1600), ars la Roma în februarie 1600. Giordano Bruno era un Faust perfect : era vagabond, lunatic, excomunicat, lasciv călugăr răspopit care credea în magie, o practica şi o apăra. Dacă ar fi trăit cu un secol mai devreme, ar fi fost mai mult ca sigur un distins şi respectabil savant platonizant ca Marsilio Ficino (1433-1499), angajat activ în magie, sau un foarte influent abate ca Trithemius, a cărui cunoaştere în domeniul magiei populare nu a fost probabil depăşită de nimeni. La sfîrşitul secolului al XVI-lea, Bruno se potrivea atît de perfect în tiparul magicianului urît, încît ar fi într-adevăr surprinzător ca el să-şi fi găsit un alt fel de moarte.

*

O rapidă trecere în revistă a materialelor privitoare la Faust ne arată că, în ciuda conflictelor similare, *înţelesurile* transmise de fiecare dintre ele sînt foarte diferite. O simplă analiză a structurilor narative este, desigur, posibilă. Dar ea e comparabilă cu analiza făcută de un analfabet diferitelor

tipuri de carburatoare, fără să ştie la ce servesc ele, cum funcţionează un automobil şi, nu în ultimul rînd, ce *este* un automobil.

Sînt oare aceste goale serii de intrigi (*plot-sequences*) „mituri" ? Şi, dacă sînt, sînt toate miturile la fel ?

Cineva care ar susţine opinia că mitul este o naraţiune despre originile lumii sau ale unor părţi ale ei ar respinge povestirile despre Faust ca nefiind „mituri". Dar orice studios al mitului ştie că există multe mituri complet lipsite de legătură cu vreo relatare a creaţiunii, că ele au multe variante şi că singura cale de a face faţă deconcertantei lor varietăţi este de a le integra într-un *sistem* mitic ale cărui secvenţe sînt acordate diferit cu întregul, potrivit propriului lor potenţial semantic[66]. Povestirea despre Faust, conţinînd implicit o viziune asupra creaţiunii, este perfect comparabilă cu acest tip de „mituri". Am putut arăta că ea a fost folosită ca intrigă goală pentru a transmite diferite mesaje. Am făcut aluzie la cîteva dintre ele şi vom mai reveni. Dar unde e „mitul" în toate acestea ? Dacă rămînem credincioşi briciului lui Occam, nu ar trebui să creăm concepte nenecesare, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Avînd deja o *intrigă* şi diferite *mesaje* depinzînd de contexte sociale, de ce ar trebui să folosim o a treia categorie pentru a descrie procesul ?

Ar putea exista un bun motiv pentru a proceda astfel : deoarece intriga este *repetată*. „Mitul" e pur şi simplu echivalent cu *repetiţia unei intrigi goale purtătoare de diferite mesaje*. Antropologia este sortită să perpetueze *ad infinitum* analiza intrigii goale, fără legătură cu vreun context istoric ; dar sarcina cea mai importantă a istoriei e să perceapă variaţia mitului ca urmare a faptului că acesta este produsul a seturi diferite de preocupări şi idei sociale. Reciproca acestei situaţii este că mitul, fiind un purtător privilegiat al sensului social, este şi cea mai bună unealtă pentru a descifra ţelurile mai mult sau mai puţin ascunse ale societăţii.

Am fost constrîns de prea multe ori să analizez mitul ca pe o parte organică a unui sistem *in fieri*, ca să nu ştiu că o atare procedură este posibilă, atrăgătoare şi poate duce la rezultate foarte importante. Dar aşa cum scria odată Mircea Eliade, totul depinde de scara pe care o foloseşti, şi eu cred că *frecvente schimbări de scară sînt foarte importante în toate disciplinele istorice.* Reducerea scării este foarte drastică în cazul analizei sistemice de tipul celei pe care am făcut-o asupra tuturor miturilor curentelor dualiste care au afectat creştinismul, de la gnosticism la catharism[67]. Trebuie s-o folosim atunci cînd nu avem încotro. Dar *putem* face hotărît ceva mai bun atunci cînd sînt disponibile suficiente date privind semnificaţia precisă a invenţiei mitice. Pînă la urmă, istoria religiilor, istoria creştinismului ca religie specială, sînt menite să lumineze interacţiunea obscură a celor mai de bază seturi de sensuri sociale, legate de imaginea societăţii despre sine, despre originea, scopurile şi finalităţile sale. În toate formele *posibile* de societate, cele care au existat vreodată şi cele care vreodată vor exista, *această semnificaţie umană fundamentală este exprimată în mit*. În acest sens, nu există societate fără religie. Şi nu există religie care să nu poată fi studiată în implicaţiile sale istorice, cu condiţia ca o intenţie de a le studia, şi poate ceva talente, să fie la îndemînă.

După acest *intermezzo* metodologic, să ne întoarcem la *mitul* lui Faust, adică la repetiţia structurilor narative similare folosite pentru a transmite o imensă gamă de mesaje sociale variabile.

*

Cea mai importantă schimbare în interpretarea legendei faustice e atribuită lui G.E. Lessing (1729-1781). Din opera sa considerată pierdută au rămas cîteva fragmente şi cîteva rezumate ale unor intrigi de probă[68]. Lessing nu mai putea

desigur înţelege referinţele precise ale legendei la păcătoasa Renaştere angajată în practici magice şi la pioasa Reformă care a pedepsit-o aspru, la propriu şi la figurat. Dacă epocile ulterioare *ar înţelege* referinţele istorice, nu ar fi repetiţie şi, astfel, nu ar mai fi mit. *Mitul este bazat tocmai pe uitare*. El nu e un remediu pentru uitare, cu toate acestea, ci *un mecanism de iluzionare menit să stabilească o perfect arbitrară şi prin urmare iluzorie continuitate în lumea altminteri înşelătoare şi mereu schimbătoare*. Ca reprezentant tipic al acelui set de idei care este numit Luminism, Lessing era în dezacord cu atitudinea anti-intelectuală a Reformei. Faust nu putea fi deci afurisit datorită setei sale de cunoaştere, şi diavolul, care simboliza cunoaşterea, nu putea fi aşa de negru pe cît îl zugrăviseră pioşii evanghelişti. Acesta este esenţialmente mesajul pe care Lessing dorea să-l transmită prin mijlocirea Faust-ului său.

Goethe, pentru a-l menţiona doar pe cel mai important autor într-o întreagă serie care continuă să reelaboreze asupra lui Faust, a adoptat şi el, în a doua parte a tragediei sale (publicată în 1832, la puţin timp după moartea sa), poziţia „catolică" : iertarea lui Faust datorită acţiunilor sale social utile. Deşi nu voia să admită că piesa lui putea fi redusă la un „mesaj" unic, Goethe însuşi subliniase totuşi cele două versuri pronunţate de Îngeri în al V-lea act al părţii a doua : *Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen*[69] [în traducerea lui Ştefan Aug. Doinaş[*]] –

---

* Ioan P. Culianu trimite, pentru prima ediţie engleză, la Goethe's *Faust* Parts I & II. Translated with Introduction by Albert G. Latham, London-New York, J.M. Dent- E.P. Dutton, 1941, reprint al versiunii culese din nou a ediţiei din 1909, p. 418. Pentru versiunea românească a conferinţei, am eliminat din text traducerea engleză şi referinţele la ea, introducînd traducerea dată de Ştefan Aug. Doinaş, Bucureşti, Univers, 1982 (n.tr.).

Oricui s-a străduit din greu/ Putem să-i dăm salvarea[70]. Aceasta este o viziune foarte ciudată asupra ţelului omului (una complet nevrotică, potrivit lui C.G. Jung), căpătînd sens perfect dacă ne întoarcem la termenii stranii ai pactului dintre Faust şi Diavol :

Werd' ich zum Augenblicke sagen :
Verweile doch ! du bist so schön !
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gerne zugrunde gehn !
Dann mag die Totenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstens frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei ! [71]

[în traducerea lui Ştefan Aug. Doinaş :]

Dacă voi zice clipei repezi :
Frumoasă eşti ! nu trece-n zbor !
În fiare-atunci poţi să mă lepezi ;
Atunci m-aş bucura să mor !
Atunci al morţii clopot bată,
Atunci tu nu-mi mai eşti supus,
Şi ceasul stea, şi limba cadă,
Iar timpul meu să fie-apus ! [72]

Versul *Im Anfang war die Tat*, „La început a fost fapta”, exprimă acelaşi îndemn la agitaţie. Adolf Hitler, căruia nu-i plăcea Goethe, era dispus să-i ierte multe de dragul acestui vers : „Ich liebe Goethe nicht. Aber um des einen Wortes willen bin ich bereit ihm vieles nach zusehen : Im Anfang war die Tat”[73].

Producţia de noi Fauşti este grăbită după începutul secolului al XIX-lea. Nu e nevoie să rezum aici marea operă care a fost realizată asupra Fauştilor secolului XX de André Dabezies[74]. Către primul război mondial, Faust este eroul

propagandei germane : el e *der deutsche Mensch*. Cu Oswald Spengler, a cărui carte a apărut pe ruinele Germaniei învinse, Faust devine încarnarea omului occidental în genere. Pe la acea dată, popularitatea lui Faust în Germania atinsese nivelul ei cel mai de jos, ceea ce ar putea explica de ce fostului caporal Hitler îi displăcea Goethe atît de mult. Pînă la urmă, Germania faustică fusese învinsă, ceea ce revine la a spune că Faust nu fusese iertat potrivit promisiunii lui Goethe, ci afurisit ca în evanghelicul *Volksbuch*. Şi Hitler nu ştia în ce măsură urma să fie prins în vîrtejul aceluiaşi mit. După 1919, din toate direcţiile, se face o critică amară concepţiei lui Goethe. În mod deosebit, Faust-ul său este acuzat de a fi prototipul oricărui *self-made man* nebun, mafioso, drogat, sau activist interesat. În ciuda atitudinii negative a Celui de-al Treilea Reich faţă de Goethe, propaganda nazistă l-a făcut din nou pe Faust erou naţional. Cam în acea perioadă se năşteau mai mulţi Fauşti socialişti, pentru a culmina cu opera lui Hanns Eisler din 1952, care nu a putut obţine aprobarea şefilor de partid ai Republicii Democrate Germane pentru motivul că nu era destul de naţionalistă[75]. Acest exemplu arată că probabil comunismul este cel mai mare creator de mituri de azi, prin accentul pe care îl pune pe continuitate, chiar atunci cînd aceasta e în contradicţie flagrantă cu realitatea istorică.

Ar fi, desigur, mult mai uşor de descifrat mesajele evidente ale literaturii ideologice din jurul şi despre Faust. Dar aceasta n-ar adăuga nimic la ceea ce ştim deja, şi anume că intriga goală poate fi folosită la orice s-ar imagina şi că Faust poate fi orice, de la codoş la binefăcător al omenirii. Dimpotrivă, cel mai subtil Faust al timpurilor moderne, romanul lui Thomas Mann, *Doktor Faustus*[76] (1947), este provocator din mai multe pricini, dintre care una constă în lectura multiplă a structurii sale muzicale. Naşterea romanului

este fascinantă în sine. Thomas Mann a luat doi compozitori germani şi un filozof din secolul al XIX-lea, tustrei marcaţi deopotrivă de genialitate şi de un sfîrşit nefericit al vieţilor lor, pricinuit de progresia aceleiaşi boli : *syphilis*. Robert Schumann (1810-1856) s-a contaminat la 19 ani, iar demenţa lui a devenit evidentă 25 de ani mai tîrziu, în 1854. Friedrich Nietzsche (1844-1900), antrenat printr-o farsă de prost gust, fără să-şi dea seama, într-un bordel, în 1865, ar fi aparţinut, după spusele biografului său Paul Deussen, celor care nu au atins niciodată femeie, *mullierem nunquam attigit*[77]. Cu toate acestea, este de crezut că legitima lui curiozitate l-a adus din nou la bordel nu mai tîrziu de 1866, dînd roade nenorocite prin 1889, cînd filozoful lui Übermensch, vărsînd lacrimi amare, a sărit în apărarea unui cal bătut sălbatic de stăpînul său : adică *23 de ani mai tîrziu*. Al treilea caz, a cărui perioadă de incubaţie nu a fost cercetată de Mann, a fost cel al compozitorului Hugo Wolf (1860-1903). Anii întunecaţi ai acestuia au început în Viena la 1897. Potrivit cu un faimos episod al acelui *Volksbuch* din 1587, pactul semnat de Faust cu propriul sînge îi acordă *24 de ani* de-a lungul cărora diavolul îi va sta la dispoziţie. În materialele legate de scrierea romanului, Thomas Mann notează : „Cei 24 de ani diabolici (*Teufelsjahre*) ai lui Faust corespund cu perioada de incubaţie a paraliziei sifilitice”[78].

În toată istoria mitului lui Faust, opera lui Thomas Mann este neîndoielnic cea mai ambiguă – sau, cu alte cuvinte, polisemantică. De la admiratorul său ungur Karóly Kerényi, aparţinînd cercului lui Carl Gustav Jung, Thomas Mann învăţase probabil că mitul este „un mugure care nu înfloreşte niciodată”. Povestea vieţii lui Adrian Leverkühn este un amestec dintr-a lui Nietzsche şi a lui Wolf cu *ceva* Schumann adăugat ; dar este în acelaşi timp istoria Germaniei „faustice” al cărei pact cu partidul nazist a dus întîi la entuziasm şi

apoi la dezastru. În pofida naraţiunii convenţionale, scrise din perspectiva unui biograf care nu are el însuşi, în mod vădit, nimic dintr-un artist, cititorul se simte repede ameţit de feţele multiple ale ironiei şi parodiei, într-atît încît, într-adevăr, mitul genialităţii plătite printr-o suferinţă groaznică se arată a fi un mugur al cărui înţeles nu înfloreşte niciodată deplin. Mulţi critici au atacat viziunea lui Mann ca fiind anti-germană[79], alţii i-au reproşat nesănătosul pesimism[80]. Şi totuşi, aceasta presupune o identificare şi a cititorului şi a autorului cu personajul fictiv al biografului, Serenus Zeitblom. Potrivit acestuia din urmă, şi prietenul său şi Germania cumpăraseră de la diavol ceva „timp fantastic" (*tolle Zeit*) de jubilaţie, urmat de nebunie şi catastrofă. Leverkühn nu-şi poate exprima propriul punct de vedere, dar mulţi dintre vinovaţii mai mărunţi ai aventurii naziste mai rămăseseră pentru a spune că nu regretă nimic. Pînă la urmă, ceea ce atît artistul genial cît şi cuceritorul lumii obţinuseră nu fusese *timp pur şi simplu* (*bloss so Zeit*) ; ei obţinuseră „un timp măreţ, un timp fantastic, un timp infernal, în care eşti înălţat şi transportat" (*grosse Zeit, tolle Zeit, ganz verteufelte Zeit, in der es hoch und überhoch hergeht*)[81].

Toate blestemele trecute şi prezente, reale sau invocate ale omului occidental capătă o expresie explicită sau implicită în Faust-ul lui Mann, de la drog la prostituata întunecată şi generoasă „cu gură mare"[82], Hetaera Esmeralda, a cărei boală contagioasă apare ca să transmită cel mai profund mesaj al romanului şi unul din posibilele sale rezumate : că *toată frumuseţea e otrăvitoare. Dar oare aşa este ?*

*

Este Cristos mai puternic decît demonii ?

Este căinţa omului de ajuns să aducă mîntuirea ?

Este setea de cunoaştere cel mai mare pericol pentru omenire ?

Este refuzul îndurării divine cel mai mare păcat posibil ?

Sînt oare activitatea neîncetată şi munca socială febrilă atît de apreciate de Dumnezeu, adică de acea instanţă supremă care dă un sens existenţei lumii ? Sau asta e pură nevroză ?

Este Germania măreaţă ?

Este frumuseţea otrăvitoare ?

Răspunsurile sînt la latitudinea cititorului. Ar trebui să fie suficient să se spună că mitul lui Faust a răspuns de multe ori cu *da* şi de multe ori cu *nu* la toate aceste întrebări şi la alte sute şi poate mii. E de mirare cît se poate obţine cu ajutorul unei intrigi goale. Toate acestea sînt activitate *mitică* şi este neîndoielnic multă nevoie de ea, din moment ce povestirea faustică a fost reluată de atîtea ori, şi în atît de multe contexte, din 1587, ba cam de pe la anul 200 p.C., pînă azi. Chiar în momentul în care închei aceste pagini, se nasc noi Fauşti, poate prea mulţi. Poate că un film despre Faust se face în acest moment, o piesă, o operă, un roman sau un poem. Ce este *mit* în toată această neobosită strădanie ?

În cercetarea curentă, mitul este considerat o naraţiune apărînd în multe variante. Această abordare pragmatică taie prea uşor nodul contradicţiei logice atunci cînd spune că există un „mit” şi există „variante” : de fapt, există *numai* variante, mitul este o non-entitate. Fiind mai degrabă o intrigă, el nu e nici totalitatea variantelor sale nici elementele pe care acestea le au în comun, nici o poveste de bază, cum cred adesea cei rău îndrumaţi. Mitul are, la toate nivelurile, o existenţă neclară, care intrigă, oarecum asemănătoare cu aceea a particulelor subatomice, insesizabile fiindcă sînt mult mai iuţi ca gîndul, ba chiar, spun unii, dependente în vreo manieră misterioasă de gîndirea observatorului.

Mitul este mai degrabă o *voinţă de a repeta* o naraţiune supusă reinterpretării continue, chiar în cazul fericit în care ea e transmisă în integritatea sa neschimbată de-a lungul

epocilor, ca *Vedele* ori *Tora*. El nu e nici naraţiunea însăşi, nici multiplele, mereu schimbătoarele sale rearanjări şi reajustări semantice.

În cazul de faţă, o ramură reformată a unei vechi religii are nevoie de un puternic mijloc de propagandă menit să-i întărească viziunea asupra lumii, caracterizată prin ascetism intramundan, şi să-şi arate totodată credinţa în spiritul originar al vechii religii, în purele, necontaminatele sale începuturi. Această voinţă de a arăta continuitate este *mitul* şi, pe la 1587, exista un mit al lui Faust, care nu trebuie să fie identificat cu *Cartea populară* sau cu materialele antice tîrzii topite în naraţiune. Folosind intriga goală forjată la sfîrşitul secolul al XVI-lea, mii de reinterpretări au fost inventate de atunci. Nici una dintre ele nu este, riguros vorbind, „mit", aşa cum nici totalitatea lor nu este. În toate aceste speranţe schimbătoare, mitul se întrezăreşte, dar nu înfloreşte niciodată.

În consecinţă, nu există un mit al lui Faust care poate fi descris : dar există o voinţă de a face din povestirea faustică un mit, o intrigă recurentă care, în ciuda mesajelor complet divergente pe care le poartă, este menită să arate că *există continuitate în lume.*

Deşi mulţi vor găsi că această opinie asupra problemei e respingătoare, unii ar fi de acord cu aplicabilitatea ei la istoria creştină şi occidentală a ideilor în general, dar probabil îi vor nega validitatea în ceea ce priveşte mitul non-occidental. Îmi voi asuma riscul de a-i dezamăgi, spunînd că teoria dinamică a mitului ca *proces* prin opoziţie cu interpretarea sa curentă ca *naraţiune* se aplică, după mine, *tuturor* miturilor, fără vreo excepţie, deoarece *toate* miturile sînt implicate în schimbări sociale continue. Acest fenomen complex este mult mai bine observabil în cazul istoriei religioase occidentale, aceasta din urmă fiind inevitabil mai bine documentată şi mai bine studiată decît oricare alta. Este de asemeni evident că schimbările în ideile *occidentale*

sînt mult mai rapide decît acelea ce intervin în alte locuri, fapt pentru care e o presupunere greşită dar nicidecum neinteligentă să crezi că omul occidental este mai „faustic” decît alţii, sau pur şi simplu „faustic”, în timp ce alţii nu sînt.

Acum, eu nu vreau să spun că în viteza devastatoare a Occidentului nu se întrezăresc pericolul, decepţia. Dar situaţia e prea complexă pentru a face vreo prezicere despre dezvoltarea lui viitoare.

Traducere din engleză de Sorin Antohi

Note

1. Acest text este o versiune revizuită a primei Nathaniel Colver Lecture pe care am ţinut-o la Divinity School, University of Chicago, în semestrul de vară 1987. El e dedicat lui Katrina McLeod, Wendy O'Flaherty, David Tracy şi Dario Zadra, în amintirea unei incitante discuţii despre mit care a avut loc pe 15 iunie 1986. Există o imensă literatură asupra lui Faust. Bibliografii esenţiale sînt oferite de André Dabezies la sfîrşitul lucrării sale *Le Mythe de Faust*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 365-385 şi de acelaşi în *Cahiers de l'Hermétisme : Faust*, Paris, Albin Michel, 1977, pp. 205-21. Pentru a da o idee despre dimensiunile problemei, ar trebui să fie suficient să spun că scurte rezumate ale celor mai importante texte legate de Faust sînt puse la dispoziţie în cele patru volume în şase părţi ale lucrării acum depăşite a lui Charles Dédéyan, *Le Thème de Faust dans la littérature européenne*, Paris, Lettres Modernes, 1954-67, totalizînd 2 230 de pagini. Printre lucrările în engleză, două sînt esenţiale : Philip Mason Palmer and Robert Pattison More, *The Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing*, New York, Oxford University Press, 1936 şi J.W. Smeed, *Faust in Literature*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1975.
2. V. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (ediţie revăzută a cărţii sale *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966), Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 45. Restricţia pragmatică făcută de Hans

Blumenberg nu e suficientă să demonstreze că ideea progresului infinit este mai puţin totalitară decît altele. Există, totuşi, o raţiune istorică pentru care ar fi imposibil deocamdată să se arate limitările progresului occidental : civilizaţia occidentală de după Reformă nu s-a încheiat.

3. Anonimul *Volksbuch* a fost tipărit în timpul toamnei anului 1587 de editorul Jacob Spies din Frankfurt sub titlul *Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwartzkünstler*. În 1892, bibliotecarul Gustav Milchsack a publicat un manuscris descoperit în Wolfenbüttel cu puţin înainte (*Historia D. Johannis Fausti des Zauberers*), probabil scris între 1572 şi 1587, conţinînd o colecţie de povestiri faustice compilate de un autor protestant. A. Dabezies (n.1 *supra*), pp. 18 şi urm., dă un util rezumat al ipotezelor privind relaţiile dintre *Volksbuch*, cel mai vechi manuscris de la Wolfenbüttel şi un pretins *Ur-Faust*, de care ar depinde ambele.
4. Textul în Palmer and More (n.1 *supra*), pp. 134-236. Cea mai veche ediţie existentă, tipărită între mai şi decembrie 1592, a putut fi precedată de o alta, tipărită prin mai, în acelaşi an.
5. *The Historie* (n.4 *supra*), p. 159.
6. Asupra traducerii libere a acestuia şi a altor pasaje, v. Smeed (n.1 *supra*), p. 5.
7. *The Historie* (n.4 *supra*), p. 159.
8. Citat de Smeed (n.1 *supra*), pp. 17-18 şi trad. p. 232. În general, v. Dédéyan (n.1 *supra*), vol. I, pp. 21 şi urm.
9. *The Historie* (n.4 *supra*), cap. 63, p. 229.
10. Robert Stupperich, *Melanchton*. Tradus de Robert H. Fischer, Philadelphia, The Westminster Press, 1965, p. 67.
11. *Ibid.*, p. 68.
12. *Ibid.*, pp. 89-90.
13. *Ibid.*, p. 13.
14. Gilles Quispel, „Faust : Symbol of Western Man”, în *Gnostic Studies,* vol II, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1975, pp. 288-307. Textul celei mai lungi (B) versiuni, publicată prima dată în 1616 şi probabil ceva mai veche (nu înainte de 1592-93, oricum), împreună cu pasajele paralele din

versiunea scurtă (A), prima ediţie existentă 1604, în Christopher Marlowe, *Doctor Faustus*, edited by John D. Jump, London, Methuen & Co., 1962, cu o bună *Introduction,* pp. XIX-LXV. Asupra teologiei lui Marlowe, v. Douglas Cole, *Suffering and Evil in the Plays of Christopher Marlowe*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1962.

15. Cole (n.14 *supra*), pp. 194-5.
16. *Ibid.*, pp. 202 şi urm.
17. Vezi, de exemplu, Scena III, vv. 78-9, p. 21 : *Fau.* How comes it then that thou art out of hell? *Meph.* Why, this is hell, nor am I out of it.
18. Cole (n.14 *supra*), p. 203.
19. Joannis Calvini, *Institutio Christianae Religionis 1559… Huius operis librum III…*, în *Opera selecta*, ediderunt Petrus Barth--Guilielmus Niesel, Vol. IV, Monachii, în Aedibus Chr. Kaiser, MCMXXXI, lib. III, cap. ii 22, pp. 80 şi urm.
20. *Ibid.*, p. 81.
21. V. Dédéyan (n.1 *supra*), vol. I, p. 40.
22. *Institutio Christianae Religionis* (n. 19 *supra*), III, XXI, p. 371.
23. *Ibid.*, III, xi 5, p. 374.
24. *Ibid.*
25. Asupra pieselor cu păpuşi, v. Palmer and More (n. 1 *supra*), pp. 239-69.
26. V. bibliografia din cartea mea *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 282-91. Traducere engleză de Margaret Cook, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
27. *Ibid.*, p. 289 şi p. 399 n. 36.
28. *Ibid.*, pp. 15-16.
29. *The Historie* (n.4 *supra*), pp. 195-6.
30. *Ibid.*, p. 211.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 212.
33. *Ibid.*, p. 221.

34. *Ibid.*, p. 196.
35. *Trischreden* din 29 martie 1539, citat de Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Würzburg, Komissionsverlag F. Schöningh, 1971, p. 180.
36. Heidelberg, 1585, retipărit în *Theatrum de Veneficiis*, Frankfurt, 1586 ; cf. Arnold (n. 35 *supra*), p. 180 ; Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936, pp. 70 şi urm.
37. Cf. *Éros et Magie…* (n. 26 *supra*), p. 218.
38. *Ibid*.
39. Sursele în Palmer and More (n. 1 *supra*), p. 98.
40. *Ibid.*, cap. 42-3, pp. 207 şi urm.
41. Tradus în *Ibid.*, pp. 83 şi urm.
42. V. n. 26 *supra*.
43. V. *Éros et Magie…* (n. 26 *supra*), p. 225.
44. Cf. Johannes Manlius, *Locorum communium collectanea… ex lectionibus D. Philippi Melanchthoni,* 1536, trad. în A. Dabezies (n.1 *supra*), p. 331.
45. *De Praestigiis Daemonum, et Incantationibus ac Veneficiis Libri sex*, in Joannis Wieri… *Opera Omnia*, Amstelodami, apud Petrum vanden Berge, MDCLX, II, p. 111.
46. Scrisă pe la 1526, publicată în 1530. V. Auguste Prost, *Les Sciences et les Arts occultes au XVI^{e} siècle : Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, vol. I, 1881, reprint, Nieuwkopp, B. De Graaf, 1965, p. 22.
47. *Ibid.*, pp. 108-12.
48. V. G. Quispel (n. 14 *supra*), *art.cit.*
49. Trad. în Palmer and More, (n. 1 *supra*), pp. 12 şi urm.
50. Pentru o bibliografie completă asupra lui Simon, v. cartea mea *Les gnoses dualistes d'Occident*, Paris, Plon, 1990 [v. şi ed. rom. : I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. de Tereza Culianu-Petrescu, postf. de H.-R. Patapievici, Bucureşti, Nemira, 1995, Iaşi, Polirom, 2002 – n. tr.].
51. V. Palmer and More, (n. 1 *supra*), *passim.*

52. V. *Éros et Magie...* (n. 26 *supra*), p. 267.

53. *Ibid.*, pp. 245-53.

54. Asupra datei de naştere a lui Luther, v. *ibid.*, pp. 249-50.

55. Atît de celebru încît o piesă din arhivele consiliului oraşului Nürnberg, citată în Palmer and More (n. 1 *supra*), p. 90, îl numeşte *Doctor Fausto dem groszen Sodomiten und Nigromantico*, „Doctorului Faust, mare sodomit şi necromant".

56. V. Palmer and More, (n. 1 *supra*), p. 124.

57. Trad. în Palmer and More, (n. 1 *supra*), p. 45.

58. *Ibid.*, p. 53.

59. *Ibid.*, pp. 53-6.

60. Gilles Quispel, „An Unknown Fragment of the Acts of Andrew", în *Gnostic Studies*, II (n.14 *supra*), pp. 271-87.

61. Vezi bibliografia din *Éros et Magie...* (n. 26 *supra*), pp. 267-69 şi 396-7.

62. Comentariu şi traducere ale uneia dintre cele mai răspîndite versiuni în Palmer and More (n. 1 *supra*), pp. 58 şi urm.

63. V. Antoine Guillaumont, *Les „Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, pp. 55-7.

64. *Ibid.*, pp. 62 şi urm.

65. Trad. în Palmer and More (n. 1 *supra*), p. 63.

66. V. pentru detalii cartea mea *Les gnoses dualistes...* (n. 50 *supra*), cap. III.

67. V. *Les gnoses dualistes...* (n. 50 *supra*).

68. Strînse de Palmer and More (n. 1 *supra*), pp. 273-86.

69. Goethes *Faust*. Herausgegeben und erläutert von Erich Trunz, Hamburg, Christian Wegner, 1960, vv 11936-7, p. 359.

70. Goethe, *Faust* [Partea I şi Partea II, ediţia Ştefan Aug. Doinaş, p. 380].

71. Goethe, *Faust*. Partea I vv 1699-1706, în Goethe (n.69 *supra*), p. 57.

72. *Ibid.* [Trad. Doinaş, p. 92].

73. Hermann Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, Zürich-New York, 1940, p. 211, citat de André Dabezies, *Visages de Faust au XX*[e] *siècle. Littérature, idéologie et mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 288 n.1.

74. *Visages*… (n. 73 *supra*).

75. Pentru această discuţie, v. Dabezies, *Visages*… (n. 73 *supra*), pp. 445-66.

76. Thomas Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, in *Gesammelte Werke*, Band VI, Oldenburg, S. Fischer, 1960, 677 p.

77. V. nota manuscrisă a lui Thomas Mann în Lieselotte Voss, *Die Entstehung von Thomas Manns Roman „Doktor Faustus". Dargestellt anhand von unveröffentlichten Vorarbeiten*, Tübingen, Max Niemayer, 1975, p. 40.

78. *Ibid.*, p. 31.

79. V.A. Dabezies, *Visages*… (n. 73 *supra*), pp. 398-9.

80. *Ibid.*, pp. 400 şi urm.

81. Thomas Mann, *Doktor Faustus* (n. 76 *supra*), p. 307.

82. *Ibid.*, p. 204. Potrivit lui Zeitblom, cei doi trăiesc o adevărată, deşi scurtă, poveste de dragoste : „Und es scheint, dass sie alle Süssigkeit ihres Weibtums aufbot, um ihn zu entschädigen für dass, was er für sie wagte." Situaţia nu era probabil complet neobişnuită în secolul al XIX-lea.

Etichete, imagini, simboluri

Etichetă, imagine, simbol : ne gîndim imediat la faimoasa triadă a semiologului american Charles Peirce – indice, icoană, simbol. Pentru Peirce, indicii sînt „legaţi fix de propriul lor obiect", icoanele sînt „asemenea cu propriul lor obiect", în timp ce simbolurile sînt, în schimb, „arbitrar legate de obiectul lor" (Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano, 1985[11], p. 240). Eco respinge triada, din mai multe motive, în special însă pentru că nu poate admite existenţa unor „indici" de tip Peirce care ar încălca legea lui Saussure privind arbitrarul semnului lingvistic.

Este limpede că, cel puţin în limbajul vorbit, „eticheta" se află pentru a conferi obiectului o „explicaţie" semnică arbitrară, aşa precum se află „semnul" lingvistic faţă de referent, în vreme ce „simbolul" pare a trimite, la prima vedere, în mod natural la obiect. Cel puţin aceasta este opinia diferitelor şcoli fenomenologice şi structuraliste, în vreme ce semiotica susţine cu tărie că orice semn stă într-un raport arbitrar cu obiectul. Trebuie să adăugăm că, pînă acum, se pare că semiotica a cîştigat partida, în pofida unor reacţii ale fenomenologiei (a se vedea, de pildă, Alessandro Briosi, *Il senso della metafora*, 1985). Este limpede pentru oricine dintre noi că cea mai mare parte din ceea ce noi numim „simboluri" alcătuieşte o clasă artificială. Vorbim despre zidul Berlinului ca despre un simbol al oprimării şi despre căderea zidului Berlinului ca despre un simbol al libertăţii. Noi sîntem însă cei care proiectăm această relaţie

semnificantă între ceva şi un referent abstract – sclavie, eliberare – şi sîntem foarte conştienţi de acest lucru. Nu există nici un raport „natural” între zidul Berlinului şi exaltarea, de altfel necesară, a anumitor preferinţe etico-politice. În alte cazuri, în schimb, problema se pune în mod diferit. Unele simboluri, cel puţin, au fost adesea considerate ca înnăscute ; aşadar chestiunea foarte spinoasă care se află acum în dezbatere, fără a ajunge de altfel la un răspuns sigur, se referă la faptul dacă mintea noastră este, la naştere, o *tabula rasa*, sau este, dimpotrivă, plină de nişte informaţii înnăscute. Teoria informaţiei înnăscute este susţinută de diferite şcoli, altminteri foarte divergente între ele, de psihanaliză şi de sociobiologie, precum şi de o anumită fenomenologie, aşa cum vom vedea.

Ce anume este fumul pentru foc ? O etichetă, o imagine sau un simbol ? De obicei, îl numim un „semnal” care indică prezenţa focului şi s-ar putea argumenta că între foc şi fum există un raport „natural” deoarece nu există fum fără foc. Dar şi acest raţionament este uşor de demontat, aducînd obiecţia că raportul dintre foc şi fum trebuie să fie în primul rînd stabilit de *mintea umană* pentru a fi transformat într-o constantă şi deci el nu există „în mod natural”, ca să nu mai vorbim apoi de faptul că referentul „foc” se schimbă în funcţie de contextul cultural. Într-adevăr, astăzi semnalul „fum” trimite mult mai rar la „foc”, şi mult mai des la o mîncare arsă, la o maşină sau la o fabrică aflată în depărtare.

Este limpede că „fum” nu este simbolul pentru „foc” şi dacă ni s-ar da sarcina de a reduce întreaga realitate la categoriile de etichetă, imagine şi simbol, ar trebui să-l includem, chiar împotriva voinţei noastre, în categoria „etichetă” şi să admitem că raportul dintre foc şi fum este pur mental şi deci, în cele din urmă, artificial. Cazul simbolurilor

este mult mai complex. Este oare un turn văzut în vis un simbol falic? Un cerc este simbolul totalităţii şi indiciul unui „proces de individuaţie" care s-a petrecut? Este oare într-adevăr cerul simbol al sacralităţii, în vreme ce pămîntul este legat în mod firesc, în mintea omenească, de maternitate şi fecunditate? Există într-adevăr un *homo symbolicus*, cum crede fenomenologul, şi un *homo religiosus*, cum cred unii istorici ai religiilor?

Un lucru însă este foarte sigur astăzi, anume că turnul visat poate să însemne multe alte lucruri în afară de erecţie şi că, prin urmare, raportul dintre falus şi orice alt obiect alungit, precum şi cel dintre matrice şi orice obiect concav este de ordin pur *iconic* şi nu simbolic. (Evident, orice imagine repetă voit caracteristicile unui obiect, dînd impresia unui raport „natural", din care motiv Freud a postulat existenţa unor „simboluri" sexuale naturale acolo unde era vorba în schimb numai de imagini vagi.)

Cu totul diferit trebuie apreciate argumentele lui Jung, şi anume că „psihicul" nostru, care este un fel de suflet platonic, conţine anumite „arhetipuri" înnăscute, care planează în jurul unui „centru" şi năzuiesc spre totalitate precum cele două jumătăţi ale androginului sferic al lui Aristofan din *Banchetul* lui Platon. Am putea vedea aici, expusă într-un mod oarecum naiv, ba chiar infantil, apariţia unor teorii ale cunoaşterii care ar putea avea o oarecare valoare, dar care ar trebui să fie prezentate mult mai sobru în termeni de *orientare* în spaţiu, avînd în vedere ceea ce ştim astăzi cu privire la dezechilibrul funcţional dintre cele două emisfere cerebrale, fapt care creează în specia umană o disparitate între dreapta şi stînga. Cercul este într-adevăr reprezentarea primordială a spaţiului, deoarece este imaginea orizontului. Un cerc orientat, crucea punctelor cardinale, este de două ori fundamental – deoarece conţine spaţiul circular, timpul

dintre răsăritul şi apusul soarelui şi, de asemenea, orientarea omului în spaţiu şi timp – dreapta şi stînga, înainte şi după. Cînd mintea umană a cuprins în ea cercul şi crucea, ea a surprins în mod inevitabil caracterul lor primordial în raport cu omul, mai mult, caracterul lor anterior şi exterior faţă de existenţa umană. Această lume, cu alternarea de lumină şi întuneric, de soare şi de lună, de cald şi de frig, de munţi şi văi, şi-a pus în mod fatal o pecete de neşters asupra minţii umane.

Avem însă toate motivele să credem că mintea ar fi reacţionat diferit la topologii, clime şi cosmografii diferite, cu alte cuvinte că această minte este un mecanism dotat cu o mare plasticitate şi care nu este defel legat de un anume sistem cosmic, de ritmul unui anume timp şi de anumite obiceiuri stabilite o dată pentru totdeauna. Mai mult, trebuie să concepem mintea umană ca fiind liberă de orice prejudecată topologică, şi chiar virtualmente capabilă să se orienteze în spaţii care ar prezenta diferenţe importante în raport cu spaţiile noastre. Ce se întîmplă însă cu „centrul" pe care, potrivit teoriei lui Jung, îl recucerim cu atîta greutate din împrăştierea lumii ? Pentru aparatul nostru perceptiv (lucru valabil însă pentru aparatul perceptiv al tuturor fiinţelor), noi ne aflăm evident în centrul unei lumi care se află, pentru noi, în interiorul unui cerc, în vreme ce pentru fiinţele care zboară sau înoată ea se află în interiorul unei sfere. Nu trebuie să ne mirăm, aşadar, că „centrul" este un simbol atît de puternic, însă referentul său trebuie să fie înţeles din nou în sens cognitiv, adică drept un efect al orientării în spaţiu. La fel cum, în limbaj, care este şi el un cod produs de minţile umane în interacţiune istorică, centrul trebuie să aibă o anume inextricabilă legătură cu pronumele „eu". Iată aşadar că a vorbi despre „simboluri" ca despre o categorie inerentă lumii nu prea are sens. Este vorba întotdeauna de o interacţiune între mintea umană şi anumite

condiţii topologice şi cosmografice apriorice, care stabilesc o configuraţie în spaţiu şi un ritm în timp. Este limpede că într-un sistem dat, relaţiile minte-lume sînt puternice, şi este tot atît de adevărat că ele s-ar schimba o dată cu schimbarea acestor ritmuri şi spaţii.

Din punct de vedere cognitiv, este fără îndoială inutil să presupunem că „psihicul” nostru, sau mai bine zis mintea noastră ar avea o memorie ancestrală şi că aceasta ar fi înregistrat riturile îndeplinite de strămoşul meu Moise sau de strămoşul meu Pitagora. Constatăm că fără îndoială creierul nostru a achiziţionat caracteristici evolutive bine ştiute, cu limbajul care de obicei este întipărit într-o zonă din emisfera stîngă, fapt căruia i se datorează binecunoscuta specializare a mîinii drepte, de obicei mai puternică şi mai agilă decît mîna stîngă. Dar ştim şi faptul că această preferinţă pentru emisfera stîngă nu este automată, ci dimpotrivă, canalizată subtil pentru a crea dezechilibrul orientativ. Aşadar, în confruntarea cu lumea, *orice* minte umană trece prin diferite faze orientative în spaţiu şi timp, faze care pot să fie sintetizate de fiecare dată de centrul ei, de cercul-spaţiu şi de crucea care împarte timpul şi spaţiul în zone orientate. Pentru cel care nu a părăsit niciodată o cameră pătrată, simbolul cel mai puternic nu va fi un cerc, ci un pătrat.

În acelaşi fel, ştim încă de la cercetările lui Bronislaw Malinowski că pînă şi faimosul „complex al lui Oedip” este legat de un anumit tip de familie mononucleară, şi că el nu reprezintă aşadar o structură permanentă a vieţii omeneşti. Alte societăţi nu-l cunosc. Oricît ar fi ele de importante, simbolurile oedipiene sînt aşadar culturale şi nu structurale.

Dacă nu putem accepta pretenţia psihanalizei potrivit căreia anumite simboluri sînt permanente deoarece definesc psihicul uman în esenţa lui, ne este tot atît de greu să

acceptăm teoriile despre simbolism derivate din biologia neodarwiniană, deoarece premisele lor sînt pur speculative. Disciplina cunoscută în Europa sub numele de „etologie”, iar în ţările anglo-saxone sub acela de „sociobiologie”, a primit, în ultimii ani, lovitură după lovitură, fără a fi în stare să răspundă la ele. Într-adevăr, ea defineşte în mod aprioric ca fiind „genetice” anumite înclinaţii umane care ar putea însă să nu fie ; şi recunoaşte că nu se va putea şti probabil niciodată dacă sînt sau nu genetice. Ceea ce i-a permis, de pildă, sociobiologului E.O. Wilson să răstoarne poziţiile colegului său austriac, Konrad Lorenz, cunoscut atît pentru un contestat premiu Nobel, cît şi pentru simpatiile sale naziste. Astăzi, este limpede că Lorenz greşea cînd postula existenţa unui „instinct agresiv” în om. Dar nu se ştie dacă Wilson are sau nu dreptate. Chiar şi simbolurile individuate de sociobiologie primesc diferite interpretări. Astfel, pentru Desmond Morris, specia umană se caracterizează prin două trăsături esenţiale : curiozitatea sau „neofilia” şi dorinţa de a-şi păstra tinereţea, sau „neotenia”. Aceste două tendinţe generează efectiv schimbări biologice care au drept scop supravieţuirea, adică procrearea. Din pricina neoteniei insul feminin uman nu are păr pe faţă şi păstrează în corp raporturi între părţi care sînt specifice copiilor mici. Alte semnale fizice însă, care se manifestă apoi într-o puternică activitate simbolică, se explică în schimb prin stimularea funcţiei sexuale şi derivă dintr-un tip signaletic care se întîlneşte destul de des la alte animale şi care se numeşte auto-mimare, „auto-similaritate” (*self-similarity*). Auto-similaritatea constă în a reproduce în zone vizibile ale corpului structura zonei genitale. Se pare că din această cauză femeile din specia umană au mamele puţin funcţionale, care reproduc în schimb în partea anterioară (şi deci vizibilă în modificarea umană a poziţiei coitale)

ceea ce este la primate clasicul „rump-display”, prezentarea zonei genitale posterioare. Chiar şi faţa umană s-ar fi modificat substanţial datorită auto-similarităţii, iar cosmetica ar fi cea care a găsit modalitatea de a accentua în mod artificial analogiile dintre structura facială şi structura genitală.

Potrivit teoriilor sociobiologiei, moda umană, în special cea feminină, ar fi din punct de vedere signaletic orientată spre evocarea funcţiei sexuale. Contrar aridelor explicaţii structuraliste date modei, sociobiologia îi descrie constantele în termeni simbolici : fardul, ciorapii, pantofii cu toc înalt ar avea funcţia de stimulente ale procreării în virtutea calităţilor lor simbolice.

Faţă de aceste teorii există diferite obiecţii. Una dintre cele mai importante este că ele explică evoluţia modei occidentale, pierzînd însă din vedere faptul că în lume există multe alte tradiţii şi că este imposibil să le reducem la aceleaşi componente. Aceste variaţiuni reduc moda la un fenomen cultural, nenatural, reducînd deci şi simbolurile la convenţii istorice şi nu la fapte biologice.

Cei care susţin astăzi universalitatea şi caracterul natural, înnăscut al simbolurilor sînt mai ales fenomenologii. Ei au folosit adesea opera istoricului religiilor Mircea Eliade pentru a dovedi acest postulat. Numai că Eliade nu a mers niciodată atît de departe. După Eliade, umanitatea are aceleaşi simboluri pe perioade relativ lungi. Acestea însă nu sînt „naturale”, ci culturale, în sensul că însoţesc anumite paradigme tehnologice, suferind apoi transformări şi variaţiuni o dată cu intrarea în noi paradigme. Universul simbolic al vînătorului suferă o revizuire radicală o dată cu apariţia agriculturii, iar simbolurile agricole se „degradează” şi ele cu apariţia unor noi evoluţii tehnologice. S-a exprimat uneori impresia că lui Eliade nu i-a plăcut această „degradare”. În realitate însă, puţini au avut aşa cum a avut el facultatea semiotică de a

înţelege adaptarea simbolurilor la civilizaţia noastră actuală, pe care el o definea ca „desacralizată” şi secularizată. Aşadar, este corect să spunem, împreună cu fenomenologii, că pentru Eliade simbolurile se află în minte, mintea însă se schimbă. Numai în acest sens a vorbit Eliade despre *homo religiosus*, şi se mai poate şi acum vorbi despre *homo religiosus* în pofida criticilor aduse de antropologie.

Evident, pentru generaţiile vechi este o problemă de obişnuinţă aceea de a se menţine pe anumite poziţii pe care, dacă le privim bine, nu merită să le apărăm, pentru a afirma că simbolul religios are o anumită componentă primordială şi obiectivă. Lucru, bineînţeles, adevărat, în măsura în care datele fundamentale ale orientării minţii noastre în lume sînt traduse într-o experienţă foarte adesea codificată în termeni religioşi, dacă nu de-a dreptul mistici – adică ai unei religii personalizate, interiorizate. Este însă tot atît de adevărat că descoperim astăzi plasticitatea minţii (ba chiar necesitatea de a o cultiva pentru a face faţă unor situaţii noi) şi cu aceasta a simbolului religios. Cum ar spune Eliade, revoluţia tehnologică din ultimele decenii va produce o schimbare în simbolismul religios comparabilă cu schimbarea produsă de apariţia agriculturii.

Dacă acceptăm schimbarea inevitabilă a orizontului speranţelor şi credinţelor umane în istorie, este inutil să încercăm să oprim vechile simboluri, să ne agăţăm de ele cu disperare şi să încercăm să justificăm o atare neofobie cu teorii pseudo-ştiinţifice potrivit cărora simbolurile ar fi constante. Şi este mai ales nedrept să atribuim unor istorici ai religiilor, cum e Mircea Eliade, idei de acest tip pe care ei nu le-au susţinut niciodată. Repetăm – singurele lucruri care i s-au părut lui Eliade constante au fost cercul şi centrul : centru al spaţiului şi apariţia în centru a timpului circular care se repetă deoarece este ritmat de ritmurile cosmice. Iar noi trebuie în mod

evident să recunoaştem că o atare orientare în spaţiu şi timp este cu adevărat inerentă apartenenţei omului la acest sistem solar, cît şi circularităţii aparente a suprafeţei pămîntului, în al cărei centru se găseşte individul care o percepe. Ar fi însă nu numai o eroare de interpretare, dar şi o eroare de perspectivă aceea de a atribui atari limite minţii umane, cînd în schimb, pe de altă parte, de mai bine de un secol matematicienii şi oamenii de ştiinţă au demonstrat că aceste capacităţi ale minţii noastre nu sînt limitate de tipul de spaţiu cu trei dimensiuni care se află în jurul nostru, nici de perceperea lumii create în noi de către organele noastre senzoriale. Din explodarea imaginii finite a lumii microatomice a apărut o ciudată unire între fizica cuantică şi misticism. Acest lucru vrea să spună că anumite imagini paradoxale fuseseră deja experimentate de către mistici în procesul mental de apropiere de rădăcinile unei realităţi căreia i se atribuie o mai mare plinătate (sau vacuitate) decît lumii noastre. Aceleaşi drumuri sînt parcurse, aceleaşi simboluri sînt reluate. Iar aceasta demonstrează că istoria intelectuală a omenirii nu este decît jocul minţii umane cu ea însăşi şi nici nu poate să fie altceva.

Interacţiunea dintre minte şi lume produce simboluri. Dar şi aplecarea minţii asupra ei înseşi şi asupra propriilor ei posibilităţi produce simboluri, iar acestea sînt mai durabile decît celelalte.

Traducere din italiană de Claudia Dumitriu

Există un mit central al Occidentului ?

Comunicare prezentată la conferinţa
„A povesti mitul", Torino,
Salonul cărţii, 19 mai 1990

Cînd era la modă doctrina raselor umane, ea era însoţită de o alta, veche de cînd lumea : aceea care atribuie anumite trăsături de caracter stabile grupurilor etnice. Asemeni teoriei raselor, şi cealaltă fusese adoptată din biologie, sub forma conceptului de „pseudospecie" inventat de Erik Eriksson : animalele şi plantele sînt grupate în specii, în vreme ce oamenii se deosebesc mai presus de toate prin culturile lor, care funcţionează ca „pseudospecii". Fiecare din noi adăposteşte în sine mituri de acest fel, care explică de ce nemţii sînt precişi, italienii capricioşi, francezii amabili, japonezii zîmbitori. Adesea, dimpotrivă, se povestesc lucruri negative. Versiuni decăzute ale unor asemenea credinţe se regăsesc la nivelul anecdotelor, care sînt locuri comune ale mitului, nefiind astfel lipsite de o anumită eleganţă şi chiar profunzime în evidenta lor eroare. De pildă, bancul care te întreabă ce fac bărbaţii şi femeile dintr-un anumit grup etnic atunci cînd sînt împreună. Englezii, răspunde anecdota, fac un ceai la ora 5, nemţii – pasul de gîscă sau o BMW, nu-mi aduc bine aminte, francezii vorbesc mai întîi despre dragoste, pe urmă chiar fac dragoste, iar ruşii… Ei bine, ruşii, continuă

anecdota – sau poate se referă la români, sau la polonezi, sau la toţi esticii – stau împreună şi spun bancuri politice chiar dacă ştiu că unul dintre ei e informator… Lucruri din trecut – sau poate nu?

În ciuda diversităţii lor etnice, popoarele occidentale şi intelectualii lor au avut adeseori impresia – exprimată în diferite mituri – că aparţin unui ansamblu care se supune anumitor trăsături distinctive, un ansamblu numit Occident. Ar fi fastidios şi, la urma urmei, imposibil să schiţăm aici vicisitudinile ideii de Occident. Asta ne-ar readuce la căderea Imperiului Roman, ba chiar, şi mai departe în timp, la apariţia papalităţii şi la fatalul său recurs la unica sursă de ordine pe ruinele imperiului, un proces care începe cu Damasus şi Siricius în secolul al IV-lea, continuă cu Leon I şi Gelasius în secolul al V-lea şi culminează cu Grigore cel Mare spre sfîrşitul secolului al VI-lea. Dar Biserica, în acele tulburi începuturi ale Evului Mediu, nu are o vocaţie militară, de aceea visul său de aur este să restaureze imperiul, şi să lase această creatură a ei să-şi mînjească mîinile, spre a se putea dedica în voie contemplaţiei. Greu de stabilit dacă pentru Biserică bilanţul restaurării imperiului a fost pozitiv. Foarte curînd izbucnesc grave conflicte între cele două autorităţi, iar o dată cu apariţia statelor naţionale divergenţele nu fac decît să sporească, agravîndu-se pînă la rupturi inevitabile şi reapropieri dureroase. În secolul al XI-lea, cînd Biserica occidentală se desparte definitiv de Biserica orientală, există deja un Occident creştin cu o fizionomie tipică, foarte diferită de cea din Orient. Aici a rămas în vigoare doctrina antică a lui Eusebiu din Cezareea, cezaro-papismul, care face din împărat capul indiscutabil al Bisericii. Aceasta duce la stagnare, la scleroză, o Biserică sortită să rămînă aşa cum e, cu consimţămîntul statului, chiar dacă trebuie să absolve astfel necondiţionat toate

activităţile statului. Şi acest proces va continua în bisericile ortodoxe naţionale : Biserica rusă se va ruga pentru Stalin, iar Biserica română – pentru Ceauşescu.

Dimpotrivă, în Occident Biserica şi Statul sînt forţe rivale, motiv pentru care catolicii, să zicem, polonezi sînt cetăţeni a două state : Polonia şi Biserica, astfel încît e foarte greu să se supună arbitrarului Statului. Această dinamică istorică specială, care se dezvoltă în fenomenul numit „ultramontanism” – recunoaşterea de către creştinii francezi, germani sau flamanzi a puterii transalpine a Vaticanului –, îi conferă într-adevăr Occidentului o fizionomie proprie, fundamental diferită de cea a altor regiuni ale lumii. Dar a enumera forţele de pe teren nu înseamnă a defini „mitul” Occidentului, presupunînd că se poate vorbi de *un* mit, de vreme ce din punct de vedere istoric multe mituri coexistă sau se succedă : al Bisericii, al imperiului, al Reformei, cele ale filozofilor, ale biologilor etc.

Menţionarea fie şi a unei mici părţi din acest ocean de producţii mitice care însoţesc istoria Occidentului ar fi o întreprindere disperată. Va trebui, vrînd-nevrînd, să ne mulţumim cu doar cîteva episoade mai recente.

În 1919, pe ruinele Germaniei învinse, apărea o carte ciudată cu titlul *Untergang des Abendlandes*, *Declinul Occidentului*. Autor : Oswald Spengler, eseist şi cvasiistoric. Spengler, printr-un demers care aminteşte de anecdota de mai sus, atribuia fiecărei culturi un „spaţiu ideal” propriu, asociind de pildă aşa-numitei „culturi hamitice” bolta, în vreme ce culturii occidentale îi rezerva spaţiul infinit, adecvat căutării sale „faustice”. Iată deci că în acest moment, care coincide neîndoielnic, vai, cu declinul temporar al puterii imperiale austro-ungare şi germane, un german vine să spună că mitul lui Faust este mitul întregului Occident, şi că rezultatul mitului, ca şi al Occidentului, este declinul.

Să revenim. Mitul lui Faust, magicianul care a dezlănţuit forţe obscure, s-a născut în primele secole după Cristos, semnalînd propagarea ineluctabilă a creştinismului şi declinul păgînismului (simbolizat de magician). El a fost reluat de Reforma luterană, care a făcut din Faust simbolul tenebroasei epoci a Renaşterii şi triumful noii Legi evanghelice. Puritanii englezi şi calviniştii olandezi şi l-au însuşit, dar catolicii contrareformaţi nu au vrut să se declare învinşi, astfel încît un scriitor celebru precum Calderón de la Barca însuşi oferă o versiune foarte iezuită în 1637.

Pentru cei care cred că mitul este o simplă structură narativă, aventurile lui Faust pot fi folosite spre a le confirma poziţia antiesenţialistă. De fapt, această schemă narativă goală pe care o numim „mitul lui Faust" este pusă, mai întîi de Lessing, apoi de Goethe, în serviciul unor ideologii total contrare ideologiei Reformei. Într-adevăr, primul Faust al lui Goethe e străbătut de mesaje activiste, de un activism dezlănţuit, te-ai crede deja pe timpul lui Spengler. Dar de ce?

Să ne amintim că, în Faustul original, aşa-zisul *Volksbuch* luteran din 1587, Faust merge prea departe în setea sa cu totul renascentistă de ştiinţă şi ajunge să fie damnat. Dimpotrivă, în Faust al lui Goethe se declară de la bun început că acesta *nu* va fi damnat atîta vreme cît *nu* se va opri şi nu-i va spune clipei: „Verweile doch, du bist so schön!" [„Rămîi, eşti atît de frumoasă!"] Şi cum el proiectează fapte bune a căror înfăptuire va dura mai mult decît propria-i viaţă, Faust va fi absolvit şi primit în cer.

André Dabezies a demonstrat că, la începutul secolului XX, Faust era Biblia germană. Germanii, un popor cu o aplecare deosebită spre mit – dar cînd spun asta îmi dau seama că ajung şi eu la nivelul bancului şi al clişeului –, acceptaseră să-şi identifice destinul naţional cu acela al lui Faust, şi primul război mondial s-a desfăşurat sub semnul

promisiunii victoriei şi iertării pe care o făcuse Goethe fanaticului activism al lui Faust. Ei bine, în 1919 intelectualii germani – şi chiar pseudointelectuali ca Adolf Hitler – au descoperit furioşi că Goethe îi amăgise şi că Faust fusese damnat, ca în vechiul mit protestant. Se mai miră cineva că Hitler a declarat emfatic: „Ich liebe Goethe nicht"?

Dar iată deci că apare, pe ruinele Germaniei faustice, o întreagă literatură nouă despre Faust, unde eroului de altădată îi este rezervată doar dezonoarea. Faust devine de acum înainte prototipul megalomanului, nebunului, mafiotului şi *self-made-man*-ului, iar cariera care i se potriveşte cel mai bine e cea de patron sau de om de afaceri. În acest moment, Faust nu mai reprezintă Germania, ci ceea ce Germania consideră a fi un Occident în plin declin, pe care se grăbeşte să-l părăsească atîta vreme cît nu a decăzut definitiv. Însă o dată cu nazismul Germania – aşa cum arată magistral Dabezies – a redevenit un tărîm „faustic", iar Faust – dacă nu de-a dreptul Mephisto – e din nou erou naţional.

S-ar putea spune că acestea sînt nişte mituri prea puţin importante, mituri care influenţează cultura populară, dar nu ating piscurile imaculate ale gîndirii. Ar fi o eroare.

E adevărat, la acea vreme vocaţia filozofiei – pe care deja Hegel o definise ca afacere locală a provinciei germane – era cea de a *demitologiza*. Dar în acest proces ea propunea, în fond, alte mituri, făcîndu-le să treacă, în mod peremptoriu, drept adevărate, dată fiind poziţia lor dincolo de mit. Astăzi ar trebui înfăptuită, minuţios şi poate chiar nemilos, o operaţie de *remitologizare* a filozofiei perioadei, pentru a ne da seama de miturile ce au fost insidios propuse spre a ne explica trecutul şi a ne determina viitorul.

Cel mai perfid, fără nici o îndoială, este mitul heideggerian al vocaţiei nihiliste a Occidentului – şi cînd vorbeşte un ideolog german al vremii e greu de stabilit dacă el include

sau exclude Germania din conceptul de „Occident”. Să fim bine înţeleşi : Heidegger nu e un vulgar etno-ontolog care abia dacă depăşeşte nivelul anecdotei. Dar tocmai de asta e cu atît mai periculos.

Este ceea ce a constatat discipolul său Hans Jonas douăzeci de ani mai tîrziu, în 1958, cînd a început să analizeze – unul în lumina celuilalt – gnosticismul Antichităţii tîrzii şi existenţialismul heideggerian, ajungînd la concluzia că cele două momente din istoria gîndirii aveau mitologii asemănătoare, cu diferenţa că cea a existenţialismului era mai disperată. Dar să revenim la Heidegger, ca să ne întoarcem apoi la gnosticism.

Pe urmele lui Nietzsche, Heidegger vedea în nihilism nu doar un „oaspete neliniştitor”, ci mai degrabă un adevărat stăpîn al casei Occidentului, fenomenul cel mai caracteristic pentru *Geschichte*, prin urmare pentru Istorie (cu majusculă), care este Istorie-Destin (*Geschick*), nu simplă istorie (*Historie*). Aceste speculaţii bazate în cel mai bun caz pe răsunătoare jocuri de cuvinte nu au rămas fără ecou – într-adevăr, o consecinţă imediată a mitului heideggerian care atribuia Occidentului o esenţă „nihilistă” erau teoriile care vorbeau, dimpotrivă, de „gnosticismul” modern.

Într-o carte scrisă la douzeci şi trei de ani şi căreia nu i-au urmat altele, *Abendländische Eschatologie* (*Eschatologia occidentală*), din 1946, Jacob Taubes saluta în mod heideggerian distrugerea lumii, fiindcă sensul Istoriei nu se precizează decît cînd Istoria încetează, tot aşa cum sensul existenţei nu se precizează decît ca fiinţă-pentru-moarte. Pe urmele filozofului Karl Löwith, Taubes vedea în stînga marxistă de pînă la sfîrşitul revoluţiei ruse curentul cel mai autentic din istoria occidentală, fiindcă intenţiona într-adevăr s-o abolească în mod salutar. Asemeni lui Emil Cioran, filozof nihilist francez cu un trecut românesc de extrema

dreaptă, dar într-o manieră mai puţin paradoxală, şi Taubes a fost curtat în anii 1970 de extrema stîngă.

Un autor care împărtăşeşte total opiniile lui Taubes cu privire la revoluţionarii gnostici, dar le valorifică în sens contrar, este Eric Voegelin. Pentru acesta din urmă, Occidentul înseamnă ordine (iată un alt mit pe care uitasem să-l pomenesc) : ordine aristotelică întrupată în Biserica Catolică (în mod bizar, Voegelin era luteran), garant al civilizaţiei noastre, în ciuda decăderii sale. În schimb, „gnosticii" sînt cu toţii adepţi ai dezordinii, haosului, de la ereticii înfieraţi de Părinţii Bisericii la Luther şi Calvin, de la acestia pînă la Marx, Engels şi Lenin. Atît pentru Taubes, cît şi pentru Voegelin, gnosticismul însemna *revoluţie permanentă*, dar, în timp ce unul exalta valoarea purificatoare a distrugerii, celălalt îi sublinia caracterul ascuns şi terifiant. Cum se întîmplă adeseori în teoria politică, zeul lui Taubes este diavolul lui Voegelin, şi invers.

Într-o abordare ingenioasă, sociologul italian Luciano Pellicani îi identifică în schimb pe „gnostici" cu „inteli-ghenţia fluctuantă" (*freischwebende Intelligenz*) despre care vorbeşte criticul neomarxist Karl Mannheim. Pentru cel din urmă, intelectualii sînt „fluctuanţi" în măsura în care se pot alia cu orice clasă în lupta pentru putere politică, fiind totodată liberi să rămînă în afara încăierării şi să se ocupe de interesele umanităţii în general. Intelectualul posedă o putere extraordinară, chiar dacă ea nu e imediată : *puterea ideii*. Însă pentru individ, acţiunea ideilor e cu efect întîrziat. Intelectualul este deci îndeobşte frustrat şi nevrotic, fiindcă nu e recunoscut de societate. Cu toate acestea, numeroşi intelectuali „gnostici" îşi asumă puterea politică în timpul marilor momente de ruptură din istoria occidentală modernă : Thomas Münzer (eroul lui Jacob Taubes), puritanismul englez, iacobinii francezi şi Marx însuşi, care se transformă

în ideologul revoluţiei sociale după ce a citit *Cospirazione dell'eguaglianza*, de Filippo Buonarroti, şi recomandă dictatura intelectualilor „gnostici” ca soluţie la nedreptatea cosmică a capitalismului, a cărui victimă este proletariatul. Evident, proletariatul nu e conştient de această nedreptate, aşa încît „gnosticii” îşi propun să-l salveze nu doar fără ştiinţa sa, ci şi împotriva lui însuşi.

Am putea merge mai departe, mîngîiaţi de valul gnostic, dar ne şi putem opri aici. Mitul lui Heidegger, potrivit căruia vocaţia – cu alte cuvinte, mitul central al – Occidentului ar fi nihilismul, dă nişte roade ciudate. Dreapta heideggeriană afirmă că nihilismul e doar viermele din mărul Occidentului, în vreme ce stînga crede că mărul e putred, iar viermele e un zeu splendid care, distrugîndu-l, îi împlineşte destinul.

Alţii, dimpotrivă, nu aderă la ideea heideggeriană că Occidentul e nihilist, sau cel puţin „gnostic”. Astfel, Hans Blumenberg, într-o carte din 1966 a cărei primă ediţie se numea *Die Legitimität der Neuzeit* (*Legitimitatea timpurilor moderne*), iar a doua *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (*Secularizare şi autodeterminare*), vrea să demonstreze că Occidentul modern nu e gnostic, ci de-a dreptul antignostic. Totuşi, argumentele sale pot fi cu uşurinţă contrazise.

Blumenberg împarte istoria Bisericii occidentale în două părţi: într-o primă etapă, de la Augustin la nominalişti, Biserica era gnostică, de vreme ce o dată cu Augustin aderase la doctrina gnostico-maniheistă a păcatului originar sexual. Într-o a doua etapă însă, de la sfîrşitul nominalismului, Biserica ar fi reacţionat energic împotriva fermenţilor gnostici din interiorul său şi i-ar fi învins definitiv.

Dar care erau aceşti fermenţi gnostici?

În opinia lui Blumenberg, ei constau mai ales în ideea că omul nu se află în centrul universului, că este o creatură care poate fi înlocuită, ca toate celelalte, incapabilă să se autodetermine.

Este foarte ironic că un filozof din patria lui Luther îl uită pe acesta cu atîta uşurinţă, afirmînd că asemenea idei ar fi dispărut din sînul Bisericii o dată cu sfîrşitul nominalismului. Fiindcă, aşa cum se ştie, esenţa Reformei a fost tocmai discursul augustinian despre predestinare, din care rezultă că omul este în mod esenţial şi congenital incapabil de autodeterminare.

Toată această discuţie este fascinantă şi demnă de alte ocazii în care să poată fi analizate atent tezele contrarii şi contradictorii ale atîtor savanţi. Pînă la urmă, încă nu sîntem convinşi de nici unul dintre ei – fapt deosebit de fericit. Asta pentru că, dacă există un mit central al Occidentului, el este imposibil de definit. E prea complex ca să figureze într-un simplu manual de mitologie. E prea puţin la îndemînă ca să-l putem consulta şi face pronosticuri pentru viitor.

Lecţia ce decurge de aici este că, chiar dacă există un mit central al Occidentului, un mit care să reprezinte adevărul său, e ca şi cum n-ar fi. Filozofii au alte lucruri mai bune de făcut decît să dea crezare anecdotelor. Acum, cînd graniţele fizice ale Europei stau să cadă, e cu atît mai puţin oportun să începem să fantasmăm despre etno-ontologia popoarelor europene, ca şi a tuturor celorlalte popoare.

Traducere din italiană de Mona Antohi

Sistem şi istorie

Cînd şi-a introdus cosmologia în cadrul teoriei generale a relativităţii, Albert Einstein s-a folosit de o comparaţie pentru a face inteligibilă imaginea lui destul de neobişnuită despre univers ca hipersuprafaţă a unei hipersfere. Comparaţia nu a fost, însă, invenţia lui. Fusese deja născocită de teologul şi istoricul literar britanic Edwin Abbott în cartea sa *Flatland*[1] (1883) („Ţinutul plan", *Platlanda*) şi perfectată de acel mare singuratic care se pare că a prevăzut evoluţia fizicii moderne pînă în anii 1980: Charles Howard Hinton (1853-1907).

Să ne imaginăm o lume bidimensională ca o foaie de hîrtie infinit de subţire, în care trăiesc fiinţe complet plane[2]. Să ne imaginăm în continuare că prin acest film ar putea trece un obiect solid fără ca filmul să fie întrerupt. Acum, să mişcăm într-adevăr prin el un obiect solid, să zicem o furculiţă. Ce ar *vedea* un locuitor bidimensional al Ţinutului plan? El/Ea ar vedea un şir deşirat de fenomene: mai întîi patru linii rotunjite, recunoscute ca fiind cercuri, fără legătură între ele, corespunzînd celor patru dinţi ai furculiţei; apoi o linie a cărei mărime variază necontenit, corespunzînd bazei şi mînerului furculiţei; eventual, linia va dispărea din cîmpul vizual. În mod evident, furculiţa va apărea pentru locuitorul Ţinutului plan ca o *secvenţă de fenomene disparate în timp*. *Este necesară încă o dimensiune* pentru ca ea să poată fi percepută ca un singur corp solid.

Comparaţia cu Ţinutul plan a fost cea care a deschis drumul relativităţii generale şi, apoi, Marilor Teorii Unificate, la modă acum. Modalitatea cea mai directă de a-i convinge pe sceptici de utilitatea ei este să li se reamintească faptul că electricitatea, deşi utilizată de peste o sută de ani, nu a avut nici o explicaţie pînă cînd calculele au arătat că *ea nu este altceva decît rezultatul unui fenomen de tip diferit care operează în cea de-a patra dimensiune*. De fapt, ceea ce noi numim electricitate în spaţiul tridimensional este *gravitaţie în cea de-a patra dimensiune*.

Ar fi fost greu, după ce eleganţa şi simplitatea sistemului copernican convinsese majoritatea teologilor şi oamenilor de ştiinţă de validitatea lui, să ne întoarcem la sistemul ptolemeic. La fel, este greu pentru cineva care studiază istoria să ignore lecţia profundă a viziunii lui Einstein asupra universului. Astfel, pentru istoricul ideilor şi culturilor este evident că fenomenele care apar într-o secvenţă temporală întîmplătoare aparţin unei realităţi de un tip diferit, care acţionează asupra noastră asemeni furculiţei care traversa lumea locuitorilor Platlandei : în propria sa dimensiune, această realitate formează un întreg (este „solidă" asemeni furculiţei), iar scopul istoricului este să o perceapă ca pe un tot. Totuşi, spre deosebire de furculiţă, obiectele din care se constituie istoria nu sînt în mod primar tangibile : ele sînt sisteme de gîndire care se dezvoltă după nişte reguli pe care, pentru convenienţa acestei lucrări, le vom considera *binare*[3]. Cu alte cuvinte, istoricul ideilor va percepe legătura dintre idei ca fiind *sincronică*, adică drept rezultat al apartenenţei lor la acelaşi *sistem* ce poate fi desfăşurat în funcţie de anumite (de exemplu, binare) reguli. Claude Lévi-Strauss a anticipat deja această viziune, prin insistenţa asupra analogiei pe care a făcut-o între transformarea mitului şi o partitură muzicală.

*

Deşi această viziune a istoriei trebuia să ne fi devenit familiară, ca o consecinţă imediată a revoluţiei lui Einstein, lucrurile sînt departe de a fi atît de simple. Epistemologul Karl Popper avea, cu siguranţă, dreptate să deplîngă „sărăcia istoricismului". Deoarece metodologiile istorice integrează şi asimilează cu mare întîrziere noţiuni care au devenit curente în celelalte domenii ale cunoaşterii, cum ar fi „informaţie", „sistem" sau „complexitate". A le accepta nu ar fi mai puţin dureros decît a accepta pe deplin viziunea mai sus menţionată despre istorie ca interacţiune secvenţială dintre multiple sisteme de gîndire. („Sistem" înseamnă aici rezultatul generat de un set simplu de reguli, care funcţionează ca premise ; într-un anume fel, sistemul este „desfăşurat" în timp, dar timpul său nu este timpul secvenţial al istoriei „noastre". Asemeni furculiţei ce traversează Ţinutul plan, sistemul este un „corp solid" care poate fi definit în propria sa dimensiune temporală). Să aruncăm o scurtă privire către aplicaţiile neaşteptate ale conceptului de „informaţie" în istorie.

Numeroşi istorici, asemenea mecaniciştilor newtonieni, încă mai lucrează cu „principii explicative". După cum a remarcat odată Gregory Bateson, „principiile explicative" sînt astfel denumite, deoarece nu explică nimic. Ele funcţionează ca o etichetă ce marchează limitele cunoaşterii. „Inconştient", „hipnoză" şi altele asemănătoare sînt exemple populare ale ignoranţei mascate, la fel cum a fost odată şi „gravitaţia" newtoniană. În istorie, sînt diverse şi avem în mod constant de-a face cu ele. Poartă diferite nume, dar, fundamental, susţin acelaşi lucru : că sistemele de idei sînt un produs secundar al sistemelor de un tip diferit (de exemplu economic, mai des decît ecologic sau biologic). De obicei ele conduc la argumente circulare : economia determină societatea, dar

trebuie să fie creată de societate pentru a exista. (Explicaţiile biologice sau ecologice au de obicei greutate mai mare, deşi presupun factori genetici care deocamdată nu pot fi urmăriţi înapoi pînă la originea hartei genetice umane. Chiar dacă am presupune că într-o îndelungată desfăşurare o astfel de hartă ar putea exista, multe funcţii ţin de corelaţia genetică şi ele nu ar putea apărea nici pe cea mai completă hartă. Este inutil, deci, să se presupună că anumite componente de „natură umană" ar putea fi genetice, atîta timp cît nu se vor găsi niciodată dovezi viabile).

„Informaţia", în loc de a fi un astfel de principiu explicativ, ar susţine mai bine punctul de vedere al multor istorici şi sociologi, conform căruia tot ce se întîmplă în istoria omenirii apare mai întîi în mintea omului. Aceasta este în mod necesar mintea unei multitudini de *indivizi* şi devine un bun comun doar prin procesarea în instituţii care şi ele, la rîndul lor, sînt o însumare de indivizi. Datorită transmiterii continue, nici o tradiţie nu poate fi perfect conservată, iar scrierea, departe de a o fixa şi de a o face astfel imobilă, erodează tradiţia, supunînd-o analizei după un antrenament relativ uşor. (Este un lucru bine cunoscut în tratatele ecleziastice bizantine că sursa oricărei erezii o constituie citirea Scripturilor de către oameni neinstruiţi, ceea ce înseamnă de fapt: oameni neinstruiţi în ştiinţa de a elimina contradicţiile prezente în Scripturi, fie în mod tacit, fie printr-o formă oarecare de raţionalizare).

O anume formă de economie sau de societate, o anumită formă de prelucrare a hranei, anumite tehnologii şi anumite puncte de vedere asupra genului şi a sexualităţii iau naştere mai întîi în mintea indivizilor, unde pot rămîne închise definitiv, sau de unde se pot propaga pe o vastă zonă geografică sau, de ce nu, în întreaga lume. Dacă în mintea oamenilor există lăcomia, competiţia şi acumularea de bunuri

(ca sursă a inegalităţii economice), singura întrebare care se poate pune despre originea acestor modele cumulative ale minţii este dacă ele sînt întrucîtva „naturale”, adică întipărite genetic în specia umană. Dacă nu, ele pot fi uşor înlocuite de diferite alte tipuri de modele. Şi totuşi, cu cît credem mai mult că „natura umană” este rea, cu atît mai mult trebuie să recurgem la ideologii care slăvesc şi răsplătesc comportamentul anti-hedonist. Uriaşa mişcare anti-hedonistă numită creştinism, care s-a dezvoltat dintr-o formă foarte caracteristică a teologiei politice iudaice, nu putea pleca decît de la premisa că natura umană este rea. (Şi, într-adevăr, o asemenea premisă este dezvoltată de doctrina augustiniană a păcatului originar). S-au făcut experimente în lumea întreagă cu consecinţe colosale, pentru a se vedea pînă unde poate fi maleabilă natura umană. Ele nu au demonstrat decît că masele sînt incredibil de flexibile, însă deocamdată nu ne permit să ajungem la o concluzie generală – doar probabil la aceea că o elită rea se poate forma şi perpetua în condiţii corespunzătoare de izolare, dogmatism, lipsa dialogului intelectual şi a instruirii. Datorită caracterului ciudat al preluării şi exercitării puterii de către astfel de elite, încă nu este clar dacă modelele mentale cumulative sînt create de mintea însăşi, în care caz ar putea fi uşor înlocuite cu altele, sau dacă sînt genetice, caz în care ar putea fi ţinute deoparte prin cultivarea unor puternice atitudini mentale anti-hedoniste.

Măsura în care biologia poate ajunge la mintea omenească sau în care mintea omenească poate controla biologia este destul de imprecisă. În orice caz, este clar că mintea omenească poate manipula stimuli presupuşi a fi genetici (chiar dacă este discutabil caracterul lor exact). Reclamele care folosesc simboluri sexuale constituie un astfel de exemplu. Simpla cultivare a atitudinilor hedoniste nu poate fi, evident,

considerată ca o dovadă *biologică* de hedonism ; nu este decît dovada faptului că ceea ce produce mintea este similar cu ceea ce preia.

Fireşte, scopul acestor pagini nu este de a determina natura bună sau rea a fiinţelor omeneşti şi nici libertatea minţii lor. Dacă am recurs puţin la aceste speculaţii, am făcut-o numai pentru a arăta că discuţia rămîne deschisă şi că, deocamdată, nici o soluţie nu pare a fi concludentă. Oricare ar fi adevărul (iar adevărul nu este deloc atît de simplu, dacă pînă acum nu a fost relevat), mintea are căile ei proprii şi ciudate pe care le urmează. Rezultatul proceselor mentale sînt sistemele gîndirii, ceea ce înseamnă sisteme care derivă din aceleaşi premise de bază, iar aceste sisteme există în propria lor dimensiune logică, care nu este identică cu istoria umanităţii. Ele interacţionează cu istoria în fiecare clipă, iar secvenţa cronologică pe care o formează este un fel de *puzzle* secvenţial, ca cei patru dinţi ai furculiţei văzuţi din perspectiva unui locuitor al Platlandei. Ceea ce ne propunem noi aici este să studiem sistemele de gîndire în propria lor dimensiune, să recunoaştem furculiţa drept ce este în realitate : un obiect venind *din afară*, care traversează spaţiul nostru într-un mod aparent discontinuu, în care există o logică ascunsă şi pe care nu o putem descoperi *decît dacă reuşim să ieşim din spaţiul nostru*. Cu alte cuvinte, istoria este rezultatul secvenţial, incredibil de complex, al interacţiunii pe scară largă a unor sisteme de gîndire ne-secvenţiale.

*

Pentru a recunoaşte un sistem şi pentru a-i înţelege regula generativă este nevoie de un corpus foarte mare de date. Aici ar fi suficient de prezentat rezultatul unei atari operaţii efectuate asupra dovezilor complexe ale aşa-numitelor „curente dualiste” din creştinism, un grup de doctrine religioase

situate pe o perioadă cronologică de 1400 de ani, de la începuturile creştinismului şi pînă în secolul al XV-lea. Aceste doctrine cuprind gnosticismul, pe Marcion din Sinope, maniheismul, paulicienii de la graniţa estică a Imperiului Bizantin, bogomilii, aşa-numiţii „creştini” din Bosnia şi numeroasele tipuri de cathari din Provenţa şi Lombardia. Ele cuprind, de asemenea, şi dezbateri încă nefinalizate, preluate în romantismul literar de la premise similare, care însă depăşesc scopul prezentei lucrări[4].

Este caracteristic faptul că toţi istoricii mişcărilor dualiste medievale (Ignaz von Döllinger, Dimitri Obolensky, Steven Runciman, Henri-Charles Puech, Milan Loos, Raffaelo Morghen) au evaluat intuitiv similitudinile acestor mişcări cărora le-au atribuit în mod curent o origine comună, fie în gnosticism, fie în maniheism. (Istoricii sectelor şiite musulmane, ca Heinz Halm, au generalizat acest procedeu atunci cînd au avut de-a face cu doctrine care nu puteau fi considerate în mod legitim ca aparţinînd aceluiaşi sistem[5]). Acest procedeu s-a bazat pe premisa acceptabilă că doctrinele circulă ; ce dezamăgire că nimic nu se potrivea corect acestei imagini ! Şi, deşi s-a ajuns de multe ori la concluzia că paulicianismul trebuie să derive din ceva (probabil din marcionism), bogomilismul din paulicianism şi catharismul din bogomilism, toţi oamenii de ştiinţă au fost de acord că anumite trăsături importante din toate aceste doctrine nu pot fi prezise din precedenta care, chipurile, le-ar fi generat. În realitate, în această perioadă „dualistă”, astfel de doctrine periculoase sînt rareori transmise în scris în afara micului teritoriu al unei secte. Ele sînt transmise pur şi simplu de la minte la minte, iar comunicarea unei simple premise poate genera un sistem care va continua într-un fel sau chiar va semăna îndeaproape cu altul, fără însă a descinde din el.

Toate aceste doctrine sînt denumite „dualiste” deoarece întrebuinţează o formă specială de teodicee, care înfăţişează două principii. De fapt, eticheta de „dualist” este discutabilă. Gnosticismul, cea mai timpurie dintre aceste mişcări, foloseşte uzual o formă de dualism denumit „moderat” sau „monarhian” (cu un *archê* sau principiu la vîrf), în care principiul secundar, Demiurgul acestei lumi, nu este coetern cu bunul Creator al universului spiritual. Este discutabil dacă se poate spune despre Demiurgul cosmosului vizibil că este rău în majoritatea cazurilor ; uneori el nu este decît ignorant şi i se va da o şansă de a se căi. În orice caz, gnosticii ar putea cu toată legitimitatea să se declare monişti şi să reacţioneze la premisele dualiste ale cărţii biblice a Genezei, unde au aflat că la început a fost Dumnezeu şi cîteva alte lucruri care nu păreau a fi create de Dumnezeu, ca Abisul (*tohu-wa-bohu*), Întunericul şi, îndeosebi, Apa primordială. Conform unei exegeze platonice obişnuite, numeroase grupuri de gnostici au interpretat această Apă ca Materie şi n-au suportat să admită, aşa cum părea s-o facă Geneza, că Apa era primordială şi că exista împreună cu Dumnezeu din veşnicie. De aceea, numeroşi gnostici au considerat materia ca avînd originea în dezechilibrul sexual al unei entităţi spirituale periferice numite Sophia, că a fost provocată de suferinţa şi de căinţa ei ulterioară. Alţii i-au căutat originea în Demiurg, de obicei fiul Sophiei.

În tratatul Nag Hammadi II 5 (denumit uzual *Despre originea lumii* ; 98, 11), Primul Arhonte apare în Întuneric, iar Materia, o substanţă apoasă, se separă de el împreună cu Gelozia şi Mînia. În acelaşi mod, în *Evanghelia Adevărului*, Ignoranţa Demiurgului produce o Tetradă de rele care compun substanţa Materiei. Toţi gnosticii valentinieni par a insista asupra acestei Tetrade, care reprezintă arhetipul spiritual al celor patru elemente. Sistemele transmise de ereziologii

Irineu din Lyon şi Ipolit din Roma derivă materia direct din Sophia şi nu din Demiurg. În particular, Irineu vorbeşte despre Diavol ca fiind Durerea solidificată a lui Ahamoth (Sophia), care păstrează unele urme ale spiritului, ceea ce-l face superior Demiurgului. După cum am arătat deja, toate sistemele gnostice încearcă, prin diferite mijloace, să nege orice apropiere posibilă a lui Dumnezeu de Materia rea, care este reprezentată ca o substanţă apoasă, conform Genezei 1,12. În textul biblic, prezenţa apei nu este explicată în nici un fel. Dumnezeu nu ar fi putut s-o creeze, deoarece pînă atunci el nu făcuse decît *et ha-shamaiim w-et ha-arets* (cerul şi pămîntul). Faţă de acest text, nu sînt posibile decît două atitudini : fie Dumnezeu şi Apa (sau poate Dumnezeu şi *tohu-wa-bohu*) sînt două principii coeterne, după cum pare să presupună textul Genezei, fie nu sînt. Dacă sînt, ele sînt sau nu antagonice. Ofiţii lui Irineu (I 30, 3) au ales cea de-a doua posibilitate oferită de sistem, acceptînd deci afirmaţia Genezei fără modificări. Şi, deşi nici unii dintre gnostici nu par să speculeze asupra antagonismului dintre Dumnezeu şi Apă, mulţi dintre ei îşi exprimă dualismul radical prin termenii Lumină şi Întuneric (Geneza 1,4), ceea ce, de fapt, presupune pre-existenţa Întunericului asupra Luminii create de Dumnezeu.

Dacă respingem coeternitatea celor două principii, trebuie să găsim o soluţie care ar explica apariţia multiplicităţii dintr-un singur principiu. Pentru a explica originea Răului, gnosticii au inventat Sophia şi Demiurgul. Maniheismul, o religie fondată de persanul Mani în secolul al III-lea p.C. şi despre care se crede că ar conţine elemente religioase originare iraniene, derivă de la premisele generative conţinute în formele tîrzii ale gnosticismului. După cum ştim, maniheismul reţine coeternitatea celor două principii : nu este decît o piesă dintr-un mare sistem de gîndire, exact atît cît

o minte omenească (a lui Mani) poate prelucra pe durata celor cîţiva ani cît este activă. Cosmologia maniheistă începe, aşadar, cu Lumina şi Întunericul, ca principii opuse, cu Întunericul care porneşte la război invadînd teritoriul Luminii. Din restul scenariului, multe se potrivesc altor premise activate de gnostici şi, în special, atitudinii antiastrologice, care se transformă într-o descriere de noţiuni astrologice în cheie inversă.

După cum s-a menţionat deja, ipoteza celor două principii fusese deja contemplată, cu mult înainte, de alţi gnostici – ceea ce înseamnă nu numai că este inutil să se vorbească despre influenţele iraniene asupra maniheismului[6], dar că, în ultimă instanţă, este inadecvat să se analizeze orice grup de idei în termeni de „origine" şi „transmisie". Deoarece aici este altceva decît un simplu „împrumut". Ideile trec de la o minte la alta şi, în acest proces, nu sînt niciodată aceleaşi, nici chiar în cazul privilegiat al unei tradiţii scrise vreme îndelungată. În zilele noastre, cristologia continuă încă să producă soluţii previzibile sistemic, conform unor reguli mai mult sau mai puţin rafinate, dar aceste soluţii sînt diferite de cele produse de alte minţi omeneşti în primele secole ale erei noastre, deşi toate *aparţin aceluiaşi sistem* şi, prin mişcare de-a lungul sistemului, teoretic, se pot genera *simultan* toate soluţiile cristologice posibile, o dată pentru totdeauna.

Cu mult înaintea maniheismului, sethienii lui Ipolit (dar pot fi văzute de asemenea şi *Acta Archelai* 67, 4, 12) adoptaseră ipoteza unei opoziţii radicale dintre două principii coeterne, Lumina şi Întunericul, separate de Spirit (la fel cum, în aristotelismul ortodox, Spiritul era un intermediar între Suflet şi Trup).

Astfel, se poate spune că gnosticismul şi maniheismul aparţin unuia şi aceluiaşi sistem de gîndire, derivat în principal

dintr-o exegeză raţională a Cărţii Genezei (şi din alte părţi ale Bibliei), din care contradicţiile nu au fost eliminate (aşa cum ar face creştinii), ci exacerbate pînă într-acolo încît Biblia este deseori văzută de ei ca produsul rău al unui Demiurg înşelător.

Marcion (cca 80-155) a fost un exeget independent care a ajuns la concluzii similare, plecînd de la premise similare, deoarece, depistînd numeroase contradicţii textuale, a ajuns la concluzia că Vechiul şi Noul Testament nu pot vorbi despre acelaşi Dumnezeu. În consecinţă, el a creat un scenariu cu doi dumnezei separaţi şi cu două lumi diferite, cea în care noi trăim acum fiind ontologic inferioară.

Aşadar, nu se poate spune că gnosticismul a generat *un* răspuns la dilema biblică, ci un întreg şir de posibilităţi logice conţinute *in nuce* în Cartea Genezei :

1. Un Principiu care se multiplică. Al Doilea Principiu apare mai tîrziu, şi :
   - 1a. El este Demiurgul ;
   - 1b. El/Ea nu este Demiurgul.
2. Două Principii :
   - 2a. Tatăl/vs/Apa ;
   - 2b. Lumina/vs/Întunericul.

Ne-ar duce prea departe să întreprindem aici o analiză a celelorlte trăsături ale dualismului menţionat pe scurt înainte. Este suficient să spunem că paulicianismul pare să se mişte de-a lungul aceloraşi linii sistemice ca marcionismul, fiind mai degrabă o versiune fadă a acestuia ; bogomilismul este o formă foarte conservatoare de creştinism, care porneşte de la premise activate la începutul istoriei creştinismului, dintre care unele au fost înlăturate şi declarate „eretice” ; catharismul apare în două forme fundamentale, una fiind

simplu bogomilism, iar cealaltă un amestec intelectual, foarte probabil născocit în Imperiul Bizantin, al cărui principal ingredient este origenismul, un curent ascetic antic, definitiv condamnat în secolul al VI-lea p.C. Dacă ar fi să clasificăm toate aceste curente în funcţie de poziţia lor faţă de primele principii din Cartea Genezei, vom vedea că ele acoperă toate posibilităţile :

1. Dumnezeu şi Apa (sau Întunericul) sînt două Principii distincte (ofiţii lui Irineu, sethienii lui Ipolit, maniheismul, catharismul origenist) ;
2. Totul a fost înfăptuit de unicul Dumnezeu (dar Geneza a omis s-o menţioneze). Această poziţie este împărtăşită de creştinii ortodocşi, de bogomili şi de catharii moderaţi (care sînt, practic, identici cu bogomilii) ;
3. Dumnezeu care a făcut această lume nu este Dumnezeul adevărat (toţi dualiştii occidentali, cu excepţia radicalului cathar din Lombardia, Ioan din Lugio) ; deci, nu are importanţă dacă el a creat Materia şi Întunericul primordiale (după cum susţin unii gnostici).

Fără a explicita, Materia este pentru Marcion tot un Principiu primordial, acţionînd într-un sistem de opoziţii mai complex decît opoziţia Dumnezeu/vs/Materie (deoarece cea din urmă este opusă Dumnezeului inferior, nu celui superior). În ceea ce-i priveşte pe paulicieni, se pare că ei nu s-au ocupat deloc cu topica aceasta insondabilă.

Avantajul imediat al abordării sistemice, faţă de explicarea curentă şi tradiţională prin „origini” şi „transmitere”, poate apărea chiar mai evident dacă analizăm doctrine precum *metensomatosis* (reîncarnarea unui suflet preexistent), care apare din cînd în cînd în gîndirea gnostică. Metensomatoza (şi nu cum este de obicei numită, metempsihoza, care determină „însufleţirea” reiterată a aceluiaşi corp) este

prezentă în Grecia cel puţin din timpul lui Empedocle din Arigent şi are o persistenţă extraordinară, ca una din tezele fundamentale ale platonismului, pînă la finele neoplatonismului din Atena şi Alexandria. Nu este adoptată de creştinism, dar apare într-o formă ciudată la asceţii origenişti din Egipt, în secolele al IV-lea – al V-lea p.C. Este prezentă în hinduism şi budism (deşi acesta din urmă are o atitudine ambivalentă faţă de ea, după cum se întîmplă adesea) şi în cîteva dintre religiile indienilor nord-americani. Cînd s-au preocupat de prezenţa ei în Occident, Franz Cumont şi alţi mai mult sau mai puţini tipici reprezentanţi ai influentei „religionsgeschichtliche Schule” au încercat să o explice ca fiind originară din India. În realitate, de îndată ce pornim de la presupunerea că există un element („suflet”) separabil de trup, un element care supravieţuieşte trupului şi care ar putea să fie chiar etern, atunci posibilităţile de a considera relaţia suflet/trup devin limitate, ele fiind explorate de minţi omeneşti pe toate continentele şi în toate locurile, astfel :

1. Sufletul *este preexistent* trupului, ceea ce determină o formă sau alta de metensomatoză. Evident, vor apărea întrebări ulterioare, iar mintea omenească se va confrunta cu ele sistematic : Cît de jos se poate coborî pe scara creaturilor ? (Conform unei afirmaţii a lui Augustin, *contra Adimantium* XX 2, manihenii excludeau încarnarea unui suflet omenesc într-o fiinţă mai mică decît o vulpe ; şi totuşi, în altă parte, *de haer*. 46, acelaşi Augustin vorbeşte despre încarnarea în plante). Sînt toate corpurile vizibile, sau există şi corpuri invizibile (după cum afirmă origenismul) ?
   Şi aşa mai departe.
2. Sufletul *nu este preexistent* trupului, ceea ce înseamnă că ori de cîte ori apare un corp nou (prin copulaţie), trebuie

să apară şi un suflet nou pentru a-i da viaţă. Există două posibilităţi logice :

2a. Noul suflet este creat de sufletele părinţilor prin copulaţie psihică, la fel cum noul corp a fost generat de copulaţia fizică. Această ipoteză este denumită „traducianism” şi este adoptată de Tertulian din Cartagina şi doar mai tîrziu va fi înlocuită de ipoteza 2b, care va deveni „ortodoxă” printre creştini.

2b. Ori de cîte ori un corp nou este creat prin procreare naturală, Dumnezeu va crea un suflet pentru el. Unii gnostici, ca autorii tratatului tîrziu *Pistis Sophia* (sfîrşitul sec. al III-lea sau sec. al IV-lea), vor adopta şi ei această ipoteză, făcîndu-l pe unul dintre Arhonţii (Conducătorii) răi din cer să amestece substanţa sufletului ca pe un aluat şi să-l taie în bucăţi care vor fi distribuite noilor fiinţe umane.

Departe de a fi importată din India (sau în India, eventual, importată din altă parte), ideea metensomatozei aparţine unor soluţii simple, care compun un sistem şi care sînt valabile în toate timpurile, pentru toate minţile omeneşti, dacă ele adoptă aceleaşi premise simple.

*

Dacă sistemele există sincronic în dimensiunea lor logică, cum sînt ele integrate în istorie ? Şi cum interacţionează ele ?

Operaţia care are loc este prea complexă, de fapt, pentru a putea fi descrisă. Însă există un model matematic potrivit pentru a o aproxima.

Studiile matematicianului Benoît Mandelbrot au deschis perspective extraordinare pentru descrierea proprietăţilor matematice ale obiectelor naturale, în termeni de *fractali*. Toate sistemele ramificate la infinit, care se supun unei anumite reguli de bază, pot fi definite drept fractali. Mai precis :

Gîndurile care circulă în spaţiul conştiinţei mele (care nu este creierul însuşi, ci, cum ar fi, „ecranul" multidimensional al creierului) produc acest text prin manipularea fractalului limbii engleze, ascultînd în plus numeroase instrucţiuni latente cum ar fi „simplu", „clar", „concis", „fără note", „auditoriu ne-specializat", „atenţie" etc. În acelaşi timp, privirea mea fizică se uită pe fereastră la lumina care devine roşiatică şi un nume familiar mă face să zîmbesc. Însăşi viaţa mea este un sistem complex de fractali, un sistem care se mişcă simultan printr-un număr mare de dimensiuni. Aş putea începe să enumăr cîteva dintre ele : „profesor", „scriitor", „coleg", „vecin" sau „iubire", „cărţi", „muzică", „bucătărie". După care mă opresc. Aş putea să continui aşa, la nesfîrşit. În fiecare moment, eu sînt făcut din toate aceste dimensiuni şi din altele, mii, unele dintre ele nefiind încă definite de „Oxford English Dictionary" şi al căror număr de combinaţii este practic infinit. Un spaţiu matematic al cărui număr de dimensiuni este infinit se numeşte „spaţiul Hilbert" (de la matematicianul David Hilbert). Cu matematicianul american Rudy Rucker, îmi pot defini viaţa ca pe „un fractal în spaţiul Hilbert"[7]. Şi, deşi mult mai complex, ziua de azi din oraşul Chicago este şi ea un „fractal în spaţiul Hilbert" ; la fel este şi întreaga istorie a oraşului, istoria Midwest-ului, istoria Statelor Unite, istoria celor două Americi şi istoria lumii de la începuturi şi pînă în prezent. *Toate* aceste istorii care se conţin una pe alta sînt ramificaţii infinite într-un număr infinit de dimensiuni.

În mod cert, această definiţie este atît de generală, încît nu poate avea nici o valoare practică. Şi cu toate acestea, ea conţine o observaţie importantă : că viaţa însăşi, de obicei definită ca un fenomen anarhic, este *un sistem*. Se pare, într-adevăr, că viaţa mea este organizată în fiecare moment conform unui mecanism de alegere binară, deoarece în

fiecare moment întîlneşte informaţii care generează un sistem : la 6,35 dimineaţa sună ceasul şi mă confruntă cu opţiunea dintre a mă trezi sau nu. Dacă o fac, ceea ce pare să se întîmple des, sînt confruntat cu alegerea de a face sau nu un duş, de a lua sau nu micul dejun, de a mînca sau nu cereale etc. În tot acest timp, gîndurile mele se mişcă de-a lungul anumitor linii dictate de munca, de sentimentele mele etc., şi în funcţie de modele situaţionale şi comunicative de o infinită complexitate. Ştiu ce este viaţa mea (este un fractal în „spaţiul Hilbert") şi cu toate acestea este imposibil să o descriu în întreaga ei complexitate, doar dacă nu o reproduc aşa cum este ea. Nu pot face nimic decît să o trăiesc (ceea ce şi fac). Totuşi, opţiunile fundamentale pe care le fac în fiecare moment constituie un sistem pe care îl pot descrie în termeni binari, ştiind însă că nu este decît una dintre faţetele acestui sistem infinit de complex.

Dacă nu este cu totul improbabil ca într-o zi studiul istoriei să urmeze interacţiunea dinamică a sistemelor, confruntîndu-se astfel cu fenomene a căror complexitate depăşeşte de departe speculaţiile şi aproximaţiile din zilele noastre, este imperativ să începem acum o operaţie care ne stă la îndemînă : descrierea sistemelor în dimensiunea lor logică.

Care este, aşadar, concluzia studiului schiţat mai sus despre sistemul religiilor dualiste şi cum ar face ea să progreseze discuţia noastră ?

Mai întîi, am putea considera sistemul în mod sincronic şi să-i explorăm posibilităţile derivînd din reguli simple generative. Atunci va deveni clar cum anume sistemul s-a dezvoltat într-o secvenţă. Totuşi, nu putem explica *de ce* a fost aleasă o anumită posibilitate a sistemului într-un moment sau altul din timp. Pentru a putea fi oferită o asemenea explicaţie, ar trebui să se înceapă explorarea unor vaste şiruri de interacţiuni între sisteme şi poate că într-o zi vom

stăpîni tehnologiile care ne vor permite să facem acest lucru. Însă, deocamdată, ar trebui să ne străduim să realizăm ţeluri mai modeste, începînd cu sisteme îndeajuns de simple pentru a fi descrise, dar îndeajuns de complexe încît să ne permită să observăm conexiuni sistemice între ele.

Sistemele religioase pot avea trei avantaje majore în această fază : ele îndeplinesc deseori condiţia de „simplitate complexă”, poartă o cantitate uluitoare de informaţii şi oferă un exemplu perfect de minte omenească aflată în activitate, un exemplu care nu diferă în nici un fel de altele care sînt etichetate „filozofie” sau „ştiinţă”. Într-adevăr, destul de des cercetătorul va găsi că numeroase teorii incluse arbitrar într-una din aceste titulaturi aparţin de fapt aceluiaşi sistem.

Şi dacă istoria gîndirii omeneşti este o interacţiune de sisteme complexe de gîndire, există oare vreo speranţă că în timpul acestei activităţi, desfăşurate de toţi muritorii, de milioane de ani, ne apropiem mai mult de adevăr ? Nu mai este nevoie s-o spunem, adevărul există dincolo de orice sistem. Probabil că putem pretinde că înţelegem într-o anumită măsură felul în care procesele mentale, rulînd în timp, duc la anumite instituţii şi la anumite tehnologii, dar, cu toate acestea, nu putem aprecia „valoarea de adevăr” a lor. Cu alte cuvinte, dacă unele procese mentale par a fi mai „adevărate” decît altele, noi nu ştim de ce.

Traducere din engleză de Anca Vaidesegan

Note

1. Pentru bibliografie, trimit la articolul meu „A Historian’s Kit to the Fourth Dimension”, care va apărea în numărul următor al acestei reviste [„A Historian’s Kit to the Fourth Dimension” a apărut în *Incognita*, I, 2, 1990, Leiden, E.J. Brill, pp. 113-130 – n. ed.]. O excelentă bibliografie comentată în limba engleză (acum, e drept, cumva depăşită prin apariţia cărţii lui Rudy

Rucker însuşi, *The Fourth Dimension*, Boston, Houghton Mifflin, 1984) oferă Rudy Rucker în *Geometry, Relativity and the Fourth Dimension*, New York, Dover, 1977, pp. 119-133.

2. „În primul rînd, să ne imaginăm o existenţă într-un spaţiu bidimensional. Fiinţe plate cu instrumente plate... sînt libere să se mişte într-un *plan*. Pentru ele nu există nimic în afara acestui plan : ceea ce observă că li se întîmplă lor însele şi «lucrurilor» lor plate este realitatea atotcuprinzătoare a planului lor..." ; din Albert Einstein, *Relativity : The Special and General Theory*, transl. by R.W. Lawson, Peter Smith, New York, 1920, part. III, ch. 31. Aici se încheie referirile mele directe la Einstein. Comparaţia cu obiectele tridimensionale intersectînd spaţiul bidimensional a fost folosită de Abbott, Hinton ş.a.
3. Este desigur aici o simplificare excesivă. Structura unui sistem complex de gîndire este tot pe-atît de binară pe cît este universul nostru plat. În realitate, în fiecare moment există mai mult decît două dimensiuni implicate în orice idee.
4. Discuţia reînnodată din sec. al XIX-lea a fost prezentată ca o continuare a analizei întreprinse pe corpusul central al materialului, care merge de la gnosticism la catharism, în cartea mea *Les gnoses dualistes d'Occident*, Paris, Plon, 1990, în trad. italiană *I miti dei dualismi occidentali*, Milano, Jaca Book, 1989.
5. Vezi articolul meu „Gnosticism from the Middle Ages to the Present", în Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, vol. 5, pp. 574-578.
6. Vezi *Miti dei dualismi*, pp. 193-225.
7. Vezi Rudy Rucker, *Mind Tools : The Five Levels of Mathematical Reality*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.

Un corpus pentru corp

1. Un corp de fragmente

Corpul a devenit din ce în ce mai atrăgător. În fiecare săptămînă apar în librării cel puţin două cărţi noi, fiecare oferind propriul său punct de vedere asupra corpului omenesc. În aceste condiţii, ambiţia de a aduna şi de a recenza corpusul exhaustiv de literatură despre corp este fără rost. Studiul de faţă va dezvolta doar un număr limitat de subiecte din bibliografia (în cea mai mare parte recentă) a corpului, referindu-se în special la cele trei volume ale lucrării *Fragments for a History of the Human Body* (Fragmente pentru o istorie a corpului omenesc) (citată de noi de acum înainte ca *Fragmente*), editată de Michel Feher, Ramona Naddaff şi Nadia Tazi[1]. Această lucrare conţine patruzeci şi trei de articole scrise de specialişti de limbă franceză, engleză şi italiană, împreună cu cîteva texte comentate de unii dintre ei, o secţiune pur iconografică cu douăzeci şi opt de ilustraţii şi o cuprinzătoare bibliografie alfabetică de Barbara Duden[2]. Această tripartiţie nu este strict tematică, cronologică, geografică sau metodologică. După cum spune Michel Feher în introducerea sa, e doar un mod de a deosebi între cele trei mari grupe de subiecte : (1) „Corpul şi Divinul" (ceea ce el numeşte o axă verticală) ; (2) „Corp şi suflet" sau ceea ce corpul unui subiect dezvăluie despre calităţile lui interioare (o axă transversală) ; şi (3) „Corp şi societate", sau metafore organice aplicate organismului politic. Însă ar putea fi aplicate

alte multe criterii pentru a forma alte grupări diferite de articole. Aceste „fragmente ale corpului” sînt de fapt un corp de fragmente. Ne vom concentra aici asupra cîtorva subiecte de interes special (în măsura în care ele au fost mereu reliefate în numeroase cărţi recente) şi vom urmări recurenţa numelor cîtorva autori ale căror lucrări recente au dat istoriografiei corpului noi dimensiuni. Trei teme vor fi tratate doar marginal, dar merită cel puţin o prezentare generică preliminară : corpul exotic (India : Charles Malamoud, Jonathan Parry, Lakshmi Kapani ; China : Jean Lévi [dar nu Kristofer Schippers] şi Mark Elvin ; Japonia : William R. LaFleur, Mary Picone ; Africa : Françoise Héritier-Augé, Carol Beckwith, Luc de Heusch ; Melanesia : Bruce M. Knauft ; aztecii : Christian Duverger), corpul social (cele două corpuri ale regelui : Florence Dupont ; corpul politic al regelui : Louis Marin) şi corpul mecanic (marionete : Roman Paska ; automate : J.C. Beaune). Aceste ramificaţii ne duc spre teritorii culturale despre care ne-ar fi imposibil să spunem ceva semnificativ într-un spaţiu atît de restrîns.

Restul articolelor tinde să confirme periodizarea generală a atitudinilor occidentale despre corp, aşa cum a reieşit şi din cantitatea de date şi interpretări a ultimilor ani. În mare, putem spune că accentul cade, în Antichitatea tîrzie, pe corp ca metonimie pentru sex, încărcată de o negativitate care merge de la serios la violent ; în timpul Evului Mediu corpul este, în primul rînd, o metonimie pentru nutriţie, din care rezultă unele particularităţi ale misticismului medieval, în special în cazul celui practicat de femei ; în sfîrşit, după Reformă corpul se va risipi într-un număr de subiecte cu un accent aparte asupra primejdiilor sexuale ale feminităţii. Toleranţa ia sfîrşit ; simbolurile religioase sînt secularizate şi reduse la accesorii ale modei. Corpul este acum complex :

sex, nutriţie, simbol, biologie. Lectura corpului devine din ce în ce mai dificilă, iar ambivalenţele lui sînt exploatate de cei care îl folosesc. După secolul al XVII-lea moda se „feminizează" ; se transmit şi se descifrează inconştient felurite semnale. Psihanaliza şi sociobiologia neodarwiniană sînt cele mai influente moduri de decodare. *Fragmente* ne va ajuta să explorăm aceste trei perioade.

2. Un corp de metafore

Porneia : On Desire and the Body in Antiquity (Porneia : Despre dorinţă şi corp în Antichitate) de Aline Rouselle e disponibilă acum şi în versiunea engleză[3]. Teza ei o găsim rezumată în *Fragmente :* în pofida opiniei curente, Imperiul Roman era guvernat de un set de regulamente morale rigide[4]. Femeile căsătorite practicau adesea continenţa sexuală, din motive numite de autor „demecologice" (demografice şi ecologice) şi încurajau bărbaţii să-şi satisfacă plăcerile în alte părţi, în special cu sclavi (de ambele sexe) şi concubine. Concubinele erau sclave eliberate la vîrsta de doisprezece ani. Legile lui Augustus le protejau atît pe femeile căsătorite cît şi pe sclave de agresiuni sexuale din partea stăpînului casei. Domiţian interzicea castrarea tinerilor sclavi. Comportamentul sexual era reglementat de o linie de demarcaţie invizibilă care separa „decenţa" de „indecenţă" (homosexualitatea masculină, de pildă, cădea, atunci cînd era publică, în a doua categorie, fiind pedepsită cu moartea). În ciuda unei vieţi sexuale exuberante, cetăţenii romani de ambele sexe trebuiau să se menţină în interiorul anumitor limite. Între sclavi şi stăpîni exista un grup numeros de profesionalişti ai spectacolului şi ai plăcerii, *famosi* (faimă şi infamie sînt amîndouă destinul histrionului), care-şi căutau clienţii pe sub arcadele (aşa-numitele *fornices*, de unde

fornicare, a păcătui trupeşte) circurilor şi ale băilor publice, pentru a le satisface nevoile cele mai urgente. Imaginea, care aminteşte inevitabil de Broadway la mijlocul anilor '70, este, dacă o comparăm cu ideea noastră despre Evul Mediu creştin, una a toleranţei, chiar cînd ni se spune că un *famosus* putea fi ucis de un soţ dacă era surprins în flagrant delict cu soţia sa. Şi totuşi Rouselle ne arată pe de o parte că toleranţa era reglementată de reguli precise şi, pe de altă parte, că Evul Mediu era mai puţin auster decît credem noi. Adevărata austeritate a pătruns în societatea occidentală doar ca urmare a Reformei.

În cartea sa recentă, *The Body and Society* (Corpul şi societatea), Peter Brown duce mai departe teza lui Rouselle[5]. Nu doar legislaţia romană impunea restrîngeri asupra libertăţii practicilor sexuale ; etica romană descuraja şi ea, intens, desfrîul. Idealul sexual roman era sobru. Astfel stînd lucrurile, apariţia eticii creştine moralizatoare e o enigmă. Potrivit celor spuse de Brown, în ultimele secole ale Imperiului „atît păgînii cît şi creştinii trăiau potrivit unor coduri de restricţie sexuală şi ţinută publică binecuviincioasă” care, prin negarea eului, încercau să imite presupusele virtuţi ale Romei arhaice[6].

În studiul său asupra literaturii creştine a epocii, inclusiv gnosticismul (şi manicheismul), marcionismul şi encratismul, Brown face distincţia între două curente principale : unul care pune accentul pe minunea virginităţii şi care acordă fecioarelor un loc aparte ca *tertium genus* între oameni şi îngeri, celălalt care înclină sobru către o acceptare a căsătoriei văzută strict ca îndatorire civică, lipsită de plăceri sexuale. Perspectiva lui Brown este interesantă prin accentul pe care îl pune pe ceea ce presupune pozitiv primul şi cel mai puternic curent, faţă de presupunerile generale negative implicate de obicei în cercetarea despre encratism

sau cvasi-encratism. Noutatea versiunii creştine a vechiului dualism platonician dintre suflet şi trup stă în transfigurarea corpului virginal, care devine corpul miraculos al sfinţilor, prefigurînd corpul reînvierii[7]. Şi totuşi, în toată această perioadă trupul trebuie tratat cu asprime şi învins, iar controlul asupra cărnii înseamnă în primul rînd învingerea sexualităţii. Doctrina lui Augustin despre concupiscenţă este instrumentală în a asigura triumful curentului riguros ascetic al eticii creştine. Către sfîrşitul secolul al V-lea, episcopii nu se mai însoară, sexualitatea şi petrecerile sînt cenzurate, instituţia monahală se întăreşte, iar creştinismul începe să capete acele trăsături anti-lumeşti care ne sînt binecunoscute de cînd au fost scoase în evidenţă de Conciliul din Trento sub presiunea protestantă[8]. Cu toate acestea, atitudinile creştine faţă de corp cunosc schimbări drastice între secolele al VI-lea şi al XVI-lea. Ele se reîntorc doar artificial la severitatea dinainte.

Literatura este partea tare a lui Peter Brown. Cartea lui este un corp masiv de metafore, multe dintre ele memorabile.

3. Corpul ca metaforă

Dacă Brown ezită de cele mai multe ori să contrazică teza nietzscheană admisă în mod general şi tacit, potrivit căreia creştinismul este un platonism mascat, Caroline Walker Bynum interpretează misticismul femeii medievale într-o cheie în care trupul şi sufletul nu se află, de fapt, în opoziţie. În jurul anului 1200 apare o nouă spiritualitate, care marchează „un moment critic în istoria corpului în Occident”[9]. Această afirmaţie a apărut mai devreme în *Holy Anorexia* (Anorexia Sfîntă) de Rudolph Bell, o lucrare care, deşi scrisă dintr-o perspectivă diferită, are multe puncte comune cu lucrarea provocatoare a lui Bynum, *Holy Feast and Holy*

Fast[10] (Sfînta sărbătoare şi sfîntul post). Atît Bell, cît şi Bynum arată că, dacă în Antichitatea tîrzie corpul era asociat mai ales cu controlul asupra sexualităţii, în Evul Mediu tîrziu accentul se mută pe controlul nutriţiei şi al durerii (în general autoindusă). Bell analizează biografiile unor mistici-femei în Italia în perioada dintre începutul secolului al XIII-lea şi secolul al XVII-lea, făcînd o paralelă între modelul abţinerii lor de la mîncare şi sindromul modern cunoscut sub numele de *anorexia nervosa*, care afectează în special femeile tinere şi adolescentele. În ambele cazuri simptomele sînt prelungite, iar abţinerea radicală de la absorbirea hranei este întreruptă de perioade de bulimie sau mîncare fără oprire ; şi totuşi individul este hiperactiv şi euforic. În ordine cronologică, misticii-femei sînt Clara de Assisi (cca. 1194-1253), Umiliana de Cerchi (1219-1246), Margareta de Cortona (1247-1297), Benvenuta Bojani (născută în 1255), Angela de Foligno (moartă în 1309), Caterina de Siena (1347-1380), Francesca Bussa (născută în 1384), Eustachia de Messina (moartă în 1485), Colomba da Rieti (născută în 1466) şi Orsola/Veronica Giulliani (1660-1727). La acestea, Bynum ar mai adăuga cîteva cazuri din alte părţi ale Europei. Comparînd primele cazuri cu cele de mai tîrziu, Bell ajunge la concluzia că Reforma modifică radical interpretarea sfintei anorexii, care devine semnul posedării de către diavol. Bell vede Reforma ca pe o încercare masculină de a se obţine control total asupra femeilor. Din cauză că viaţa lor a fost supusă unei crescînde şi minuţioase cercetări masculine, fostele femei mistice s-au transformat în vrăjitoare. Fenomenul încetează de acum încolo să mai aibă semnificaţii religioase puternice (deşi mistice precum Therese Neumann sau Simone Weil au simptome de anorexie). Bell nu interpretează anorexia nervoasă modernă ca pe o simplă secularizare a anorexiei sfinte ; nici nu reuşeşte să o

explice pe ultima cu ajutorul primeia, deoarece contextul social al anorexiei nervoase pare să varieze. Noelle Caskey sugerează existenţa unui complex care implică respingerea grăsimii ca atribut al feminităţii (creşterea greutăţii la pubertate precedă primul ciclu menstrual) şi respingerea mamei ca reprezentantă a stereotipului feminin[11]. Un fundal familial în care accentul cade pe mîncare şi pe regim, cu tulburări de personalitate în cazul unuia dintre părinţi sau al ambilor, apare la mulţi anorexici[12]. Bell încearcă să stabilească statistic un astfel de model în cazurile medievale, subliniind relaţia spiritualizată dintre tată şi fiică. Caskey observă că euforia este o componentă constitutivă a sindromului : „ca şi cum anorexicii ar alege această modalitate pentru a atinge o stare de extaz permanent. Anorexicii trăiesc în deşert din miere şi lăcuste, auzind incontinuu vocea Sfîntului Ioan"[13].

Bynum nu acceptă interpretarea lui Bell potrivit căreia misticii medievali ar fi cazuri timpurii de anorexici care dau experienţei lor o dimensiune religioasă. Ea susţine că există o deosebire fundamentală între sferele sociale pe care le controlează bărbaţii şi femeile : bărbaţii au sexualitatea, femeile nutriţia. Astfel, scenariile de sfinţenie sînt diferenţiate după gen[14].

Pentru femeile medievale (şi nu numai pentru cele medievale), a avea grijă de mîncare este şi o înaltă funcţie simbolică, ele avînd controlul asupra ingurgitării hranei. O dovadă mai grăitoare în acest sens decît suprimarea ingurgitării de hrană nu există. Focarul mistic al sfinţilor anorexici este euharistia, în care trupul lui Cristos devine pîine. Suprimînd hrana, femeia devine ea însăşi hrană[15]. Concluzia lui Bynum este deci că ascetismul medieval nu îşi are rădăcinile în dualismul platonician ; trupul are o funcţie pozitivă[16].

Există un alt aspect al euharistiei, sublinia Piero Camporesi, de natură să adauge o nouă dimensiune psihogenezei anorexiei :

negativitatea radicală a „cavităţii stomacului”[17]. „Teologii urmăresc cu grijă şi teamă coborîrea trupului lui Cristos în *antrum*, în intestinele umede şi duhnitoare”[18]. Pentru a asigura azimei sfinţite o primire cuviincioasă, stomacul abominabil trebuie purificat prin post. Astfel, accentul teologic pe euharistie are o nuanţă puternică dualistă (corpul este un mormînt) şi încurajează anorexia. Poziţia lui Camporesi este inversul celei a lui Bynum.

După cum arată Peter Brown, componentele pozitive ale atitudinii creştine faţă de corpul transfigurat de ascetism nu exclud un puternic dualism suflet/corp. De aceeaşi părere sînt şi Eric Alliez şi Michel Feher, deşi accentuează deosebirile dintre un Răsărit orientat mai mult spre neoplatonism şi Apusul care caută un model în Patimile şi Învierea lui Cristos[19].

O a doua polaritate care trebuie amintită este cea dintre bărbat şi femeie. Istoria ei intelectuală a fost reconstituită amănunţit în cartea lui Prudence Allen, *The Concept of Woman*[20]. Allen urmăreşte originile celor mai răspîndite puncte de vedere despre diferenţierea genurilor pînă la antica dezbatere medicală despre contribuţia seminţei femeii la producerea unei noi fiinţe. Există patru posibilităţi, care duc la naşterea a patru teorii : unitatea sexelor (sămînţa masculină şi feminină este la fel de fertilă : Platon), polaritatea sexelor (sămînţa masculină este fertilă, cea feminină este nefertilă : Aristotel), neutralitatea sexelor (sămînţa este nediferenţiată) şi complementaritatea sexelor (teoriile dublei seminţe : Empedocle, Heraclit). Între toate acestea predomină teoria aristotelică a polarităţii sexelor, potrivit căreia femeia este „mascul deformat” (*de generatione animalium* 716a), fiindcă deşi nu este lipsită de sămînţă, aceasta este rece, nefertilă, lipsită de suflet. În concluzie, bărbatul şi femeia sînt unul faţă de celălalt în aceeaşi relaţie ca sufletul faţă de corp : primul este activ, raţional, făcut pentru a

conduce, în timp ce al doilea estre pasiv, iraţional, făcut pentru a se supune. Bărbatul este fierbinte, fertil şi perfect format, iar contribuţia sa la generarea unei noi fiinţe este sufletul ; femeia este rece, nefertilă şi deformată, iar contribuţia sa este corpul. În epoca romană, teoria aristotelică a polarităţii sexelor a avut cea mai mare influenţă. Ca şi Platon însuşi, neoplatonismul şi platonismul mediu par să oscileze între polaritatea sexelor şi unitatea lor, cu elemente ocazionale de neutralitate a sexelor, potrivit căreia, deşi bărbatul şi femeia pot fi opuşi în calităţile lor şi în rolul lor în ceea ce priveşte generarea, ei împărtăşesc totuşi aceleaşi virtuţi şi aceeaşi înţelepciune. Porphyrios (233-305) susţine egalitatea deplină dintre femei şi bărbaţi, bazîndu-se pe aceea că ei sînt în mod egal dăruiţi cu suflet, putere generativă şi virtute, ceea ce îi face în egală măsură apţi pentru a deveni filozofi. Teologii creştini timpurii nu sînt, în general, consecvenţi cu vreuna din teoriile menţionate mai sus. Augustin, îndeosebi, le foloseşte pe toate fără să acorde importanţă contradicţiilor dintre ele, şi lasă complet deschisă calea femeilor spre sfinţenie. În *Periphyseon* (537d), John Scotus Erigena (800-875) e de părere că genul va dispărea o dată cu Învierea. Toate acestea demonstrează că punctul de vedere aristotelic nu a fost adoptat de creştinism înainte de Evul Mediu tîrziu. El va apărea mai întîi la comentatorii arabi şi evrei şi va fi preluat de autori scolastici ca Albert cel Mare şi Toma d'Aquino. „Combinaţia de originalitate şi dependenţă de Aristotel a celui din urmă a dat o raţiune fundamentală mai adîncă decît existase vreodată polarităţii de sexe. Revendicarea lui teologică, potrivit căreia polaritatea de sexe era întru totul consecventă cu învăţătura religioasă creştină, a făcut ca polaritatea de sexe să fie invulnerabilă faţă de critică secole de-a rîndul în interiorul lumii creştine”[21].

Teza lui Bell, potrivit căreia Reforma a fost o încercare totalitară a autorităţilor masculine de a controla ceea ce se presupunea a fi o feminitate „în dezordine”, îşi găseşte sprijin în cronologia pătrunderii punctelor de vedere radical aristotelice asupra polarităţii sexelor. Monumentul ultim al misoginiei este *Malleus Maleficarum*, din 1486, al inchizitorilor germani Henric Institoris şi Jacob Sprenger, unde, în cartea I capitolul 6, sînt date motivele pentru care majoritatea vrăjitoarelor sînt femei şi, cu un aparat impresionant de citate din autorităţi antice, se demonstrează inferioritatea intrinsecă a femeilor. Ca să rezumăm, femeia este „un animal imperfect” (Aristotel), carnal, natural rău din cauza lipsei de credinţă (de fapt, se dă etimologia cuvîntului *femina* ca *fe* şi *minus*, „fără credinţă” !), impulsivă, nedemnă de încredere fiind lipsită de memorie, emoţională, distructivă şi falsă prin însăşi natura ei[22]. Atitudinea aceasta este foarte caracteristică pre-Reformei şi Reformei europene, o redeşteptare fundamentalistă creştină cu o teologie predominant augustiniană, însă cu presupoziţii fundamental aristotelice[23]. Cum se întîmplă de obicei, sămînţa de reprimare ascunsă în „revoluţia aristotelică” din secolele al XII-lea şi al XIII-lea a coincis în aceeaşi epocă cu o creştere a permisivităţii care a culminat în secolul al XV-lea şi în primele două decade ale celui de-al XVI-lea. Complexitatea acestui proces istoric scapă oricărei explicaţii unilaterale, cum vom vedea imediat prin simpla investigare a două instituţii menite să satisfacă unele nevoi de bază ale corpului omenesc : prostituţia şi băile publice, ambele folosite ca exemple în diferite teorii ale culturii.

Istoria bordelurilor occidentale, atît a celor de stat cît şi a celor particulare, începe cu *dikterion*-ul grecesc, în Atena secolului al VI-lea a.C. Puteai deschide un *dikterion* cu condiţia să plăteşti *pornikótelos*, taxa pentru *porneia* sau

prostituţie. Instituţia, ale cărei ritualuri şi preţuri sînt bine-cunoscute prin diferite rapoarte, era foarte lucrativă pentru oraşe ca, de pildă, Corintul, unde activau în templul Afroditei mai bine de o mie de curtezane. La Roma, *lupanarium*-ul (de la *lupa*, literal „lupoaică", de fapt „căţea") pare deja să se contureze în spatele metaforei mitologice a întemeierii oraşului de către un orfan alăptat de o *lupa*. Pe la începutul erei comune, existau 32 000 de prostituate la Roma, la o populaţie de aproximativ un milion. La fel ca şi *dicteriadae*-le greceşti, *meretrices* romane erau înregistrate pe viaţă de către autorităţi. Existau toate categoriile posibile, de la curtezanele foarte scumpe la prostituatele de cimitir numite *busturiae*, care îndeplineau şi rolul de bocitoare plătite la înmormîntări. Bordelurile romane erau stabilimente fără discriminare : bărbaţii îşi comercializau de asemenea farmecele. Băile publice deghizate în saloane de masaj erau deja cel mai obişnuit loc pentru o furnicaţie rapidă[24]. Cine crede că instituţia a fost desfiinţată în timpul Evului Mediu creştin se înşală : singura suprimare temporară a fost impusă de germani după căderea Imperiului de Apus în 476. Printre marile invenţii şi descoperiri revendicate de secolul al VI-lea, cele mai importante fiind plugul şi patul, o redescoperire e izbitoare : bordelul. Bordelurile feudale fie însoţeau armatele în drumurile lor şi se instalau în corturi, fie funcţionau în case comerciale în oraşe, unde erau în general tolerate. Quartier Latin la Paris, în jurul anilor 1230, este descris de Jacques de Vitry ca o versiune mai veche a străzii Saint-Denis sau a lui Place Pigalle, unde prostituatele se pare că încercau să tîrască clerici în bordeluri, iar cînd aceştia refuzau oferta, îi tratau de sodomiţi. Totuşi, după părerea lui Leah L. Otis, care a analizat istoria instituţiei în Provence între secolele al XIII-lea şi al XVI-lea, biserica a recunoscut chiar de mai înainte prostituţia ca pe un *malum necessarium*,

condamnînd doar proxenetismul ca pe o încurajare păcătoasă a desfrîului[25]. În Provence, în secolul al XIII-lea, bordelurile au fost îndepărtate din centrul oraşelor (Toulouse, Carcassonne), dar tolerate *extra muros*. Către sfîrşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui de-al XV-lea prostituţia era instituţionalizată, femeile de stradă devenind literalmente „publice" : ca şi instituţiile, ele erau proprietatea municipalităţii şi sub protecţia coroanei franceze, iar la diferite ocazii îşi îndeplineau datoria patriotică animînd parade. Ele l-au întîmpinat pe Frederic al III-lea la Nürnberg în 1471 şi, mai tîrziu, cînd împăratul Carol al V-lea a venit să viziteze oraşul, au apărut în faţa lui acoperite de ghirlande de flori şi de… nimic altceva. Dar brusc, sub influenţa unui complex de idei misogine transmise de Reforma protestantă, care era puternică în sudul Franţei, bordelurile sînt interzise în Provence către mijlocul secolului al XVI-lea[26]. Otis are incontestabil dreptate cînd susţine că o evoluţie similară a avut loc în toată Europa. Că aceasta s-a întîmplat sub presiunea Reformei este de asemenea incontestabil. Pre-reformiştii stabiliseră deja etaloanele luptei împotriva prostituţiei şi a serbărilor păgîne. Unul dintre cei mai zeloşi a fost Johannes Geiler of Kaysersberg (1445-1510), un doctor în teologie din Basel (1475) care a fost angajat ca predicator la catedrala din Strasbourg în 1477 şi a devenit mai tîrziu capelan al împăratului Maximilian. Geiler, care la moartea sa ajunsese unul dintre cei mai influenţi şi respectaţi umanişti germani, se opusese „ca un zid de aramă, curentului de vicii" al oraşului Strasbourg[27]. El a luptat în special pentru a suprima un număr de sărbători străvechi şi inofensive care aveau loc la catedrală (inclusiv mult răspînditul ritual de inversare celebrat de copiii de cor de ziua masacrului Inocenţilor), pentru a interzice prostituţia în oraş şi a întări legile vizînd impunerea mărfurilor de lux, şi a tunat şi a fulgerat împotriva

modei indecente la femei. Între 1480-1482 consiliul oraşului a cedat, şi unele dintre reformele ferocelui predicator au fost aplicate, nu însă şi pedeapsa cu moartea pe care o propusese pentru blasfemie[28]. Acestea erau doar un preludiu al legislaţiei represive produse patruzeci de ani mai tîrziu de Reformă.

Exemplul Genevei e şi mai grăitor. Prostituţia era o instituţie de stat, prostituţia pe stradă era interzisă, iar principalul bordel era situat, în 1428, lîngă poarta Sf. Christopher, într-un cartier mult frecventat de clerici. Din 1413 prostituatele îşi alegeau o regină, îndeobşte foarte respectată. Între 1481 şi 1491, atitudinea faţă de prostituţie (de asemeni faţă de regină) şi de băile publice cunoaşte o schimbare dramatică. Denunţate de vecini indignaţi pentru indecenţă şi alte ofense, multe stabilimente de ambele tipuri se închid în primele decade ale secolului al XVI-lea. Calvin le închide pe toate în 1543[29]. Exemplele se înmulţesc. Oraşul Veneţia, ca de obicei, nu urmează modelul european principal; stabilimentele majore nu sînt închise pînă în secolul al XVIII-lea (între 1747 şi 1774)[30], şi asta fiindcă oraşul era mîndru de inegalabila sa instituţie de „cortegiane”, curtezane asemănătoare geishelor, care apăreau în public purtînd pantofi cu talpă înaltă de douăzeci de inci (imitînd pe cei arabi, *kapkap*, sau pe cei spanioli, *chapines*)[31]. O *cortegiana* din secolul al XVI-lea era o profesionistă foarte bine plătită, foarte cultivată, care ştia să danseze şi să cînte, vocal şi la diferite instrumente muzicale, un model de eleganţă, bune maniere şi curăţenie pentru toate contemporanele sale. Deşi viaţa unei curtezane, care primea salariu de la şapte amanţi constanţi şi căreia i se permitea să întreţină străini în timpul nopţii în casa ei luxoasă, era plină de riscuri, profesia a atras cîteva dintre cele mai respectate femei intelectuale ale Renaşterii. Cel puţin două din cele

mai renumite poetese ale secolului al XVI-lea, Veronica Franco (1546-1591) şi Gaspara Stampa (1525-1554), au ales să fie curtezane. Un catalog din 1556 publicat de Barzaghi conţine lista curtezanelor de seamă din Veneţia, cu nume, adrese şi onorarii[32]. Onorariul cel mai mare este de treizeci de scuzi, echivalentul a patru luni de salariu al unui medic sau al unui chirurg. Independenţa religioasă a Veneţiei, păzită cu străşnicie, este o posibilă explicaţie pentru faptul că regulile sociale generale impuse de Reformă nu au fost aplicate aici pînă tîrziu în secolul al XVIII-lea.

Istoria băilor publice urmează îndeaproape modelul prostituţiei. Georges Vigarello, autorul cărţii *Le corps redressé* (Corpul îndreptat), din care un capitol a fost tradus în *Fragmente*, partea a doua, a publicat recent o istorie a băilor publice în Franţa, între secolele al XIII-lea şi al XVIII-lea, accesibilă acum şi în traducere engleză[33]. Această lucrare este interesantă mai ales fiindcă pune o problemă teoretică. Vigarello constată că băile publice se închid deodată în toate marile oraşe ale Franţei între 1510 şi 1561, fiindcă se pretindea că oferă căi de contaminare pentru ciumă. Doctorii sprijineau aceste afirmaţii, accentuînd riscurile pentru sănătate pe care le reprezentau băile. În 1651 băile fuseseră uitate de mult la Paris. Descoperirea că ele înfloriseră cu o sută cincizeci de ani înainte constituie un şoc pentru Jean Riolan. Fuseseră create în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, probabil sub influenţa *hammâm*-ului maur[34] ; în 1292 Parisul avea douăzeci şi şase de băi publice. În Parisul secolului al XVII-lea nu mai rămăsese nici una. Singurele băi care mai funcţionau aproape clandestin erau în hoteluri particulare aristocratice. Foarte puţine case aveau cadă de baie. Curtea de la Versailles iubea apa, dar de dragul ochilor şi nu al corpului. Baia privată nu va reapărea decît în secolul al XVIII-lea.

Problema teoretică pusă de lucrarea lui Vigarello izvorăşte din totala lui angajare faţă de teoria evoluţionistă a sociogenezei civilizaţiei apusene apărată de Norbert Elias. După cum spune Elias, dezvoltarea civilizaţiei apusene a fost marcată de „o înăsprire şi diferenţiere crescîndă a constrîngerilor”, care a dus treptat la „o treaptă mai înaltă de diferenţiere şi integrare socială”[35]. Evident, Elias nu putea să nu ţină seama de permisivitatea recentă, pe care o explică însă ca pe o internalizare a regulilor : reducerea constrîngerii exterioare devine posibilă dacă este înlocuită printr-o severă constrîngere interioară. Prin urmare Vigarello urmăreşte istoria băilor publice în termeni evoluţionişti : băile medievale sînt asociate cu plăcerile erotice, cu promiscuitatea şi desfrîul, secolul al XIV-lea funcţionează după premisa că trebuie să existe distanţă între sexe ; secolul al XV-lea realizează pe deplin această premisă, eliminînd băile mixte ; secolul al XVI-lea suprimă băile cu totul, pentru a impune luarea de măsuri împotriva prostituţiei. *Le corps redressé* a lui Vigarello prezintă, tot aşa, o explicaţie evoluţionistă pentru postura dreaptă a părţii superioare a corpului, care a fost impusă nobilimii începînd cu secolul al XVI-lea[36].

Tezele lui Elias şi ale lui Vigarello au fost criticate şi chiar răsturnate de filozoful german Hans Peter Duerr într-o carte recentă[37]. El susţine că civilizaţia occidentală parcurge un proces lent de slăbire a controlului printr-o diminuare a constrîngerilor sociale. El arată în special că dispariţia băilor publice nu a fost rezultatul apariţiei regulilor care recomandau o distanţă fizică sporită între sexe. Aceste reguli au existat de cînd lumea şi în mai toate societăţile omeneşti majoritatea stabilimentelor de baie nu erau legate de prostituţie, iar cele care erau ar trebui tratate ca bordeluri deghizate. Totuşi Duerr nu face nici o legătură între suprimarea prostituţiei sau a băilor şi Reformă.

Istoricii protestantismului par să fie de acord astăzi în ceea ce priveşte părerile negative despre femeie, sexualitate şi căsătorie susţinute de reformatorii secolului al XVI-lea, contrar interpretării greşite date Reformei, ca mişcare de eliberare a femeii[38]. Dimpotrivă, cercetarea recentă tinde să accentueze destul de pronunţat caracterul negativ al căsătoriei protestante, care nu e atît o „taină" cît o instituţie necesară, un rău necesar din cauza slăbiciunilor cărnii. Foarte curînd a devenit, în termenii chiar ai lui Luther, „ein Spitall der Siechen", „un spital de bolnavi"[39]. Luther a desfiinţat prostituţia, a închis bordelurile şi mînăstirile şi a făcut căsătoria obligatorie pentru orice femeie. Conform tradiţiei aristotelice radicale a polarităţii sexelor, în care fusese crescut, Luther vedea în fiecare femeie un instrument al diavolului, pe care legăturile matrimoniale îl vor struni. Aceasta a creat în istoria germană o opoziţie, puternică încă şi sub regimul nazist, între femeile căsătorite şi cele necăsătorite. Cele din urmă erau obiect de dispreţ social şi înfruntau riscurile zilnice ale unei existenţe precare. Conotaţia cuvintelor exprimînd condiţia femeii necăsătorite (fată bătrînă, curvă, călugăriţă, vrăjitoare) este negativă[40].

Pierre Darmon consideră şi el Reforma drept cauza principală a răspîndirii misoginiei în Franţa în secolele al XVI-lea – al XVII-lea[41]. Specialitatea tuturor marilor predicatori din secolul al XVII-lea era să tune şi să fulgere împotriva cărnii şi în special împotriva modei curente la femei, care expunea privirilor o mare parte a sînilor. Atît protestanţii cît şi catolicii au început ofensiva în jurul lui 1550. „La bataille du sein" va continua pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Prin 1630, diverşi predicatori au fost de părere că femeile, chiar dacă, din păcate, nu pot urma salutara modă chineză a legării piciorului – ceea ce, fireşte, le-ar împiedica să plece de-acasă –, nu trebuie să apară în public fără voal[42].

Feminitatea este denunţată ca fiind mai ales concupiscentă (Augustin şi Luther). Majoritatea autorilor religioşi din secolul al XVII-lea va insista asupra instabilităţii sexuale a femeilor, asupra relaţiilor sexuale anormale pe care le practică din cauza nestinsei lor pofte de sex. Toţi aderau la venerabila tradiţie patristică ce atribuie femeilor o capacitate mai mare pentru sex decît cea a bărbaţilor. În 1617 un anume Jacques Olivier, „licencié ex lois du Droit canon" („licenţiat în legile dreptului canonic", publică anonim un *Alphabet de l'imperfection et de la malice des femmes* care este o batjocură la adresa litaniilor Sfintei Fecioare, înşirînd în ordine alfabetică alaiul de rele care însoţeşte abominaţia numită femeie : *Avidissimum animal, Bestiale baratrum, Concupiscentia carnis, Duellum damnosum, Estuans aestans* (pentru pofta ei „arzătoare") etc. Iar în altă parte femeia este numită, „la plus imparfaite des créatures de l'univers, l'écume de la nature, le séminaire des malheurs, l'allumette du vice, la sentine d'ordure, un mal nécessaire et un plaisir dommageable"[43]. A urmat o dezbatere pătimaşă, potolită de-abia după cîţiva ani, în care misoginia lui Olivier a fost aproape unanim dezaprobată. Şi totuşi, cartea a fost purtătoarea unui sentiment popular care şi-a avut originea în unirea dintre doctrina creştină şi aristotelism, cimentată de focul puternic al Reformei.

S-ar putea, eventual, deduce din articolul lui Thomas W. Laqueur, „Amor veneris vel dulcedo appelletur", că alţi factori au făcut ca problema polarităţii sexelor să fie şi mai complicată[44].

În 1492 Cristofor Columb a descoperit America ; în 1559 Renaldus Columbus a descoperit un nou continent al trupului femeiesc, clitorisul, definit de-acum încolo drept un penis în miniatură[45]. Vestea a produs probabil un şoc asemănător celui produs de recunoaşterea „viciului solitar" la mijlocul

secolului al XIX-lea, fiindcă constituia precondiţia practicilor autoerotice, ba chiar mai mult, aşa cum remarcase Ambroise Paré în secolul al XVI-lea, a tribadismului şi a satisfacţiei homoerotice. Şi totuşi, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea aparatul genital feminin este interpretat ca negativul perfect al penisului, un penis inversat sau un penis scobit. Această viziune derivă din concepţia despre femeie ca bărbat imperfect, pe de o parte şi continuă să o confirme, pe de alta. O altă suspiciune mai nouă, întreţinută de mulţi anatomişti respectabili începînd cu Ambroise Paré, îşi are originea în controversa din jurul himenului, căruia existenţa însăşi îi este pusă la îndoială. Astfel se adaugă încă o acuzaţie celor acumulate mai înainte împotriva femeilor, fiindcă, dacă preţioasa membrană a castităţii este o invenţie, atunci valoarea virginităţii a cărei pierdere, după cum spune Sf. Ieronim, nici Dumnezeu nu o poate compensa, s-ar putea să nu mai fie atît de extraordinară[46]. Chiar dacă medicii secolului XX au ajuns la concluzia de netăgăduit că himenul există, problema fizicalităţii acestei membrane poate fi socotită drept lipsită de importanţă, importantă fiind semnificaţia pe care i-o acordă mintea omenească. Acelaşi lucru se aplică şi corpului privit ca întreg : el este o prelungire a minţii şi, în acelaşi timp, un joc al minţii. Mintea transformă corpul într-o metaforă complexă.

4. Corp şi corsaj

După cum arată Jacques Le Goff în impresionantul său articol „Head or Heart ? The Political Use of Body Metaphors in the Midlle Ages”, atît corpul privit ca întreg cît şi părţile lui sînt implicate într-un joc complex de opoziţii semantice[47]. Corpul gol semnifică o opoziţie implicită cu corpul acoperit de haine (şi viceversa), fiind un semn integrat într-o limbă

bazată pe premise culturale vaste[48]. De ce trebuie acoperit corpul ? Există două teorii polare, una deosebit de răspîndită începînd cu Augustin şi pînă în secolul al XIX-lea, şi cealaltă de atunci încolo. Cea dintîi este îndeobşte cunoscută ca teoria „pudorii", a „ruşinii faţă de senzualitate" : oamenii trebuie să-şi acopere goliciunea din pudoare şi decenţă. Hainele femeieşti sînt purtate, se presupune, atît ca obstacol pentru ochi cît şi ca indiciu al faptului că femeia este o proprietate masculină. Însă între anii 1880 şi 1890 antropologii au ajuns la concluzia că îmbrăcămintea are funcţia de stimulent sexual şi nu de sedativ. Ceea ce a dus la teoria „indecenţei", potrivit căreia îmbrăcămintea de fapt descoperă şi nu acoperă. Freud a încercat să le combine pe amîndouă accentuînd apariţia, legată de genuri, a scoptofiliei – sau „libidoul de a privi", şi a exhibiţionismului – sau „libidoul de a fi privit". Bărbaţii ar fi profund scoptofilici, iar femeile exhibiţioniste. J.C. Flügel, autorul freudian al cărţii *The Psychology of Clothes*, subliniază două aspecte fundamentale ale îmbrăcăminţii : ambivalenţa ei, deoarece hainele acoperă corpul, dar în acelaşi tip atrag atenţia asupra lui, şi faptul că ea este rezultatul unui transfer al conflictului inconştient dintre exhibiţionism şi pudoare[49]. De unde urmează că sentimentele publice legate de modă sînt de fapt sentimente compensatorii despre sexualitate[50]. Acesta este un mod de a explica fenomenul numit „feminizare" a modei care a început către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cînd creativitatea în domeniul modei a ajuns aproape rezervată exclusiv celei pentru femei, moda pentru bărbaţi fiind doar funcţională. Totuşi alternativa preferată rămîne încă teoria lui Thorstein Veblen despre „consumul prin transfer" ; aristocraţia folosea îmbrăcămintea pentru a etala un consum ostentativ în semn de bogăţie şi, în acelaşi timp, de bunăstare şi de risipă ostentativă[51]. Puritanismul religios a introdus în

sfera îmbrăcăminţii semnele unui ascetism interior şi, pentru o bucată de vreme, a fost la modă ca ambele sexe să se îmbrace astfel încît să nu iasă în evidenţă. Şi totuşi, chiar dacă costumul bărbătesc se stabilizează şi nu suferă schimbări majore după sfîrşitul secolului al XVIII-lea, femeile continuă să etaleze o bunăstare ostentativă în felul cum se îmbracă. Aceasta este celebra teorie a „consumului prin transfer", potrivit căreia femeia preia, prin transfer, nevoia bărbatului de consum ostentativ. Pentru bărbaţi, „consumul prin transfer" este, de fapt, o formă de risipă ostentativă : o nevastă sau iubită îmbrăcată elegant nu poate fi implicată într-o activitate productivă[52]. Se pare că eliberarea femeilor de „risipa ostentativă" în ceea ce priveşte moda coincide cu primul război mondial[53] ; cu puţin timp înainte (cca 1900-1905), corsetele deveniseră discrete şi strînse pe corp[54].

Dacă îmbrăcămintea este o continuare a corpului (J.C. Flügel) şi corpul semnifică o continuare a minţii, semnificaţia corpului încorsetat e greu de citit. Ne-am simţi tentaţi să tratăm corsetul ca pe unul dintre numeroasele simboluri de captivitate care au fost transformate în simboluri de status şi care au sfîrşit prin a accentua bunăstarea ostentativă şi risipa[55]. Dar ar fi prea simplu. Să examinăm revelaţia şocantă pe care a constituit-o corpul dezbrăcat al misticei Colomba da Rieti (n. 1466) pentru o bandă de violatori care au atacat-o, vineri 22 august 1488, pe cînd rătăcea departe de casă : „Au început prin a-i sfîşia hainele, oprindu-se doar o clipă cînd au auzit un zornăit care li s-a părut al unor monezi din buzunar, dar care s-a dovedit a fi zgomotul produs de crucifixul care se lovea de *flagellum*-ul său… Au continuat să-i smulgă îmbrăcămintea, dezgolind-o pînă au dat de cordonul de fier larg de trei degete cu care îşi mortifica şoldurile goale, apoi de ciliciu şi de două lanţuri de fier cu cuie legate de gît şi peste sîni"[56].

Corpul Colombei nu este corp; este carne mortificată cu nepăsare în numele împărăţiei cereşti, în amintirea suferinţelor corpului omenesc al lui Isus, dar şi a atîtor alte vieţi de sfinte femei din vechime, ca de pildă Barbara, Caterina, Iuliana şi Margareta, a căror nespusă frumuseţe trezea poftele unor puternici pretendenţi păgîni. Respinşi, bărbaţii se transformau în fiare şi farmecele nevinovate ale acestor sfinte erau date pe mîna unor călăi feroci. Corpurile lor, întîi biciuite în public, erau mutilate înfiorător. Li se tăiau sînii şi picioarele, apoi capul, sau sfintele erau spînzurate şi pe urmă dezmembrate, sau tăiate în bucăţele[57].

Corsetul funcţionează ca o oprelişte ideală (în special dacă este o cuşcă de fier) şi ca instrument de auto-mortificare (ca şi ciliciul); şi totuşi, în mod ironic, este şi un instrument al modei, folosit după „revoluţia în modă din secolul al XII-lea” (o nouă trăsătură care trebuie adăugată Renaşterii din secolul al XII-lea), în timpul căreia pentru prima oară hainele largi se transformă în haine strînse pe trup şi pe talie cu şireturi. În secolul al XVI-lea se foloseau tot felul de corsete: corsete cu balene, corsete de fier, ori „carapace” rigide din lemn sau os (purtate ca haine pe dinafară). Scrobeala este o invenţie olandeză, introdusă în Anglia de doamna Digham Vander Plasse în 1564 şi folosită în secolul al XVII-lea pentru a întări gulerele înalte plisate sau de dantelă. Pe la jumătatea secolului al XVI-lea, o colivie asemănătoare corsetului este folosită pentru a suporta greutatea rochiilor extrem de largi. Vine din Spania, unde se numeşte *verdugado* (de la *verdugo*, „băţ”); în engleză devine „farthingale”. În jur de anul 1855 crinolina cu colivie, o nouă versiune a vechii crinoline „farthingale”, apare în Anglia. Zece ani mai tîrziu este înlocuită cu turnura la spatele rochiei, făcută din păr de cal şi muselină şi purtată cu corsete *cuirasse* (platoşe), *poitrines adhérentes* (sîni

aplicaţi) din cauciuc şi alte astfel de accesorii. Femeia prerafaelită renunţă la corset şi la talia marcată vizibil pentru a se întoarce la „talia antică”, şi această mişcare a „rochiei raţionale” va reduce torturile aplicate corpului feminin la un minimum raţional[58].

David Kunzle, care contribuise la *Fragmente* cu un articol despre scoaterea dinţilor începînd cu secolul al XVII-lea şi pînă în secolul al XIX-lea, este un expert al martirajului cosmetic[59]. El este autorul unei istorii a modelării corpului în Occident şi a accentuat asupra încorsetării strînse, începînd cu conceptul discutabil de „fetişism”, pe care îl foloseşte pentru a denota un ataşament deosebit, nu neapărat şi pervers, faţă de obiectele care se află în contact cu unele zone erogene ale corpului feminin[60]. (După cum ştim, Freud, în articolul său „Fetişismul”, explica această formă de perversitate exclusiv masculină ca pe un rezultat al frustrării fiului din cauza lipsei de penis a mamei. Fetişul este un înlocuitor al penisului matern, a cărui importanţă este transferată asupra unei alte părţi a corpului feminin sau asupra unei părţi de îmbrăcăminte care vine în contact cu el[61].) David Kunzle interpretează modelarea dureroasă a corpului feminin de după Reformă ca pe o secularizare a practicilor penitenţiale medievale ; în consecinţă, în secolul al XIX-lea femeia continua să păstreze, într-o anumită măsură, felul de a-şi mortifica trupul al Colombei da Rieti, dînd practicilor diferite semnificaţii şi combinînd în acelaşi timp ascetismul cu atracţia sexuală[62]. Kunzle observă cu acurateţe că moda corsetului izvorăşte din secularizarea protestantă a durerii : „Protestantismul a descurajat formele ostentative de abnegaţie religioasă şi a refuzat femeilor dreptul de a se izola în mînăstiri de maici pentru a-l practica. Durerea ca penitenţă şi disciplină au fost transferate în viaţa de zi cu zi : educaţie, gospodărie, muncă şi chiar felul de a se îmbrăca. Antagonismul

deschis dintre ascetic, religios şi erotic este o contradicţie psihologică pe care misticul şi fetişistul încearcă să o reconcilieze, fiecare în felul său"[63].

De-a lungul cărţii sale, Kunzle foloseşte metafore religioase pentru a descrie experienţa hainelor foarte strînse pe corp, în care vede, în ultimă instanţă, atît o formă de misticism extatic cît şi un ritual de disciplinare asemănător disciplinelor de echitaţie[64]. Deşi este probabil că moda fetişistă manipulează fanteziile masculine, nu ele constituie originea ei, ci folosirea creatoare a trupului de către femei[65]. Valerie Steele, sceptică în ceea ce priveşte modul în care Kunzle foloseşte termenul de „fetişism", împărtăşeşte, totuşi, concluziile sale generale : simbolurile oprimării purtate de femeile victoriene (corset strîns pe corp, pantofi cu toc înalt, turnură etc.) au fost de fapt transformate semantic în simboluri ale dominaţiei asupra masculilor[66]. Moda victoriană a fost contestată nu atît de feminişti cît de puritani, şi este discutabil faptul că emanciparea femeilor a mers mînă în mînă cu eliminarea costumului victorian împovărător[67]. Oricît de sugestivă ar fi ea, teoria secularizării adoptată atît de Kunzle cît şi de Steele denotă aceeaşi ambivalenţă ca şi îmbrăcămintea : descoperă o parte a adevărului şi o acoperă pe cealaltă.

5. Un corp pentru nimeni

Oamenii din Evul Mediu, ca şi predecesorii lor greci şi romani, au trăit într-o lume locuită de prezenţe necuantificabile[68]. Spre deosebire de zei şi fantome, monştrii sînt mai apropiaţi de fiinţele omeneşti. Ei sînt descrişi şi zugrăviţi de ştiinţa teratologiei (de la *teras*, termenul grecesc pentru monstru). Unul dintre primele manuale de teratologie, *Physiologus*, a fost compus la cumpăna dintre secolele

al II-lea – al III-lea p.C. şi a circulat în multe versiuni de-a lungul Evului Mediu. Alte tratate au aparţinut genului medieval *mirabilia*, ca, de pildă, *Liber monstrorum*, compus în Anglia pe la mijlocul secolului al VIII-lea spre a fi folosit ca divertisment monahal[69]. Acest tratat este împărţit în trei cărţi : monştri umani, monştri ai pămîntului şi ai cerului, şerpi. Pentru scopul nostru prima carte, care conţine cincizeci şi şase de monştri, este cea mai interesantă. Alături de hibrizi clasici (fauni, sirene, centauri, onocentauri, androgini) sînt descrise rase de oameni lipsiţi de gură şi de aparat digestiv, menţinuţi în viaţă doar cu ajutorul respiraţiei ; oameni fără cap, numiţi epifugi, de pe o insulă pe rîul Brixon, un exemplu viu de reducere a redundanţei şi a auto-mimicii în măsura în care îşi poartă toate organele capetelor lor inexistente pe umeri şi pe piept ; femei fertile la cinci ani care mor la opt ani ; alte femei, înalte, foarte atrăgătoare, cu două picioare de cămilă şi două cozi de vacă în părţi. Se pare că imaginaţia medievală combina fiinţele omeneşti cu feluri variate de animale, şi poate totuşi centaurii şi sirenele sînt printre monştrii care rezistă cel mai bine timpului. Combinaţia om-cal este foarte veche şi puternică. Calul este un simbol multiplu, reprezentînd moartea, viaţa de apoi, rangul, nobleţea, eleganţa şi controlul asupra corpului[70].

Benefici sau malefici, monştrii au fost vecinii ambivalenţi ai omenirii[71]. Unii dintre ei au făcut chiar parte din ea ; femeile sînt definite în mod constant ca „monştri", cel puţin de la Conciliul din Mâcon în Burgundia, ţinut în 585 p.C.[72]. Iar atunci cînd revista satirică britanică *Punch*, al cărei prim număr a apărut în 1841, a prezentat metamorfoza femeilor elegante care purtau corset, turnură şi pantofi cu toc în gîndaci de bucătărie, a fost doar pe jumătate intenţionat o metaforă glumeaţă[73]. Către sfîrşitul secolului al XIX-lea, femeile erau adesea concepute şi reprezentate

sub chipul Himerei[74] antice, monstruoasă şi versatilă, o fiinţă „hibridă, indescifrabilă, nedeterminată, infernală, interpretabilă, feminină, metaforică, uşoară, animală, focoasă, turbată, nelimitată, imposibilă”[75]. Ne vom întoarce la aceste reprezentări. Categoria de „monstru” sau „mutant” se poate aplica la schimbările făcute de modelarea corpului asupra femeilor, dar rămîne totuşi prea vagă. Unele teorii, adesea contradictorii, au fost inventate pentru a descoperi înţelesul adînc al unor corectări artificiale dar durabile impuse de modă pentru a crea dintr-un corp existent forma unei specii noi, inexistente. Vom urmări acest proces referindu-ne la o seamă de procedee de modelare a corpului, cum ar fi pantofii cu toc şi machiajul.

Existenţa pantofilor cu platformă la Veneţia, introduşi de curtezane ca o noutate de modă şocantă, este descrisă pentru prima oară în 1494 de Pietro Casola, pelerin la Ierusalim. Femeile umblînd pe *zoccoli*, care nu puteau merge decît sprijinite de două servitoare, îi apăreau ca nişte uriaşi. *Zoccoli* veniseră via Turcia, unde erau purtaţi de femei pentru a evita contactul cu apa în băile publice şi cu murdăria de pe străzile noroioase. În Spania creştină şi-au făcut apariţia la începutul secolului al XV-lea; în 1438, arhiepiscopul din Talavera a criticat pe acele femei supărătoare care obişnuiau să poarte *los chapines* sau *tapines* cu ornamente de argint sau aur pe piele şi, patruzeci de ani mai tîrziu, Fray Hernando de Talavera se va lamenta de înălţimea incredibilă şi de popularitatea excesivă a acestui tip de încălţări, din cauza cărora pluta devenise un material rar şi hainele femeilor o aventură costisitoare, fiindcă fusta trebuia să acopere şi pantofii. Din Spania, *chapines* au ajuns în Franţa şi Anglia, cu binecuvîntarea bisericii, se pare, care vedea în ei nişte aliaţi neaşteptaţi în lupta împotriva dansului la femei[76]. În Anglia elizabetană *chapines* (sau, mai frecvent,

chopines) vor atinge înălţimea stupefiantă de douăzeci şi patru de inci[77].

Potrivit teoriei formaliste a „ciclurilor de modă", formulată de Agnes Brooks Young în 1937, tocurile ar trebui să treacă prin acelaşi „ciclu" ca şi rochiile (care variază de la „tubulare" la „largi", la forma „clopot" şi înapoi la „tubulare") – adică să cadă cînd au ajuns la un maximum de înălţime şi să crească atunci cînd ajung la un minimum[78]. Dacă într-adevăr există cicluri „cu tocuri înalte", întreruperea lor este motivată decisiv de ideologii care încurajează îmbrăcămintea „modestă", „naturală", „estetică" sau „raţională". Tocurile înalte au fost suprimate de „modestia" puritană la mijlocul secolului al XVII-lea, de „raţionalitatea" urmînd Revoluţiei franceze, de întoarcerea la natură în timpul perioadei romantice şi de rochia „estetică" din deceniile prerafaelite. Şi totuşi, din jurul anului 1850 pantofii cu toc înalt revin constant în moda feminină, fiind uneori inhibaţi dar niciodată complet suprimaţi. Ce se obţine însă prin purtarea pantofilor cu toc înalt ?

Obiceiul chinezesc al picioarelor legate aruncă lumină şi asupra modei occidentale paralele a tocurilor înalte, care se spune că derivă din pantofii cu talpă platformă în secolul al XVI-lea. Legarea picioarelor este mult mai veche : i se atribuie lui Li Yu (937-978), al doilea împărat al dinastiei sudice Tiang, şi soţiei sale preferate, Yao-niang[79]. Pînă la începutul secolului XX, toate fetele chineze din clasele de mijloc şi din înalta societate au avut picioarele legate de la vîrsta de cinci ani[80]. Procedeul, care transforma femeia chineză într-un simbol al bunăstării şi risipei ostentative, era extrem de dureros : „un bandaj lung de bumbac, lat de doi sau trei inci, se petrece peste cele patru degete mici de la picioare, care sînt îndoite peste partea cărnoasă a piciorului. Ţinute în această poziţie ele nu mai cresc. Călcîiul este tras

în jos, iar centrul piciorului este presat în sus pînă cînd căputa se bombează mult peste osul încheieturii piciorului. Degetul mare este lăsat liber şi formează unghiul ascuţit al triunghiului. Degetul mare fiind singura parte care intră în pantof, fata calcă practic doar pe el. Procesul este dureros şi uneori piciorul se inflamează în asemenea măsură încît trebuie tăiat"[81].

Drept rezultat piciorul se transformă, de fapt, în copită[82]. Efectul era probabil o schimbare radicală a ţinutei corpului şi a musculaturii piciorului. Van Gulik remarcă faptul că nici o altă parte a corpului femeii chineze nu era înconjurată de atîtea interdicţii ca piciorul legat, nici măcar organele genitale[83]. Sexualitatea se transferase asupra acestei creaţii artificiale, al cărei secret era păstrat cu grijă, căci o femeie nu-şi dezlega niciodată picioarele în faţa cuiva.

Dintre numeroasele teorii care încearcă să explice semnificaţia modei cu tocuri înalte, nici una nu este convingătoare. Majoritatea accentuează funcţia erotică a lor care, totuşi, rămîne vagă. Să examinăm cîteva din aceste teorii.

Multe au pus accentul pe simbolismul falic al tocurilor înalte, aşa încît adoptarea piciorului „falic" pare să-şi găsească locul în modelul freudian de „transfer" fetişist, alături de adoptarea – de către femei – a unor trăsături de animal de pradă[84]. Istorici ai modei ca Steele şi Kunzle sînt în general partizanii interpretării mai complexe oferite de William A. Rossi, care explică atracţia pantofilor cu toc prin modificarea ţinutei corpului („spatele arcuit, pieptul scos în afară") şi a „conturului aparent al gambelor, încheieturilor şi labei piciorului"[85]. Femeia devine o contradicţie vie: picioarele ei lungi par făcute pentru a se mişca cu mare viteză şi totuşi ea de-abia poate merge; este agresivă, dar totodată pasivă fiindcă este imobilizată[86]. Un alt rezultat este exagerarea „mişcărilor de şold"[87]. Această schimbare

de ţinută pare totuşi să difere de la epocă la epocă : astăzi presupune o aplecare compensatoare a bărbiei, cu o scoatere în relief corespunzătoare a şezutului şi a pieptului, în vreme ce la 1870 presupunea „unduirea grecească” produsă de bărbia ţinută sus[88].

Toate aceste teorii îşi au originea în bunul simţ şi nu pretind să fie definitive şi „ştiinţifice”. Ceea ce nu este cazul teoriilor sociobiologice, oricît de contradictorii ar fi ele. Explicaţiile biologice au de obicei o oarecare valoare, dar presupun factori genetici care nu pot fi urmăriţi înapoi în timp pînă la harta genetică umană. Chiar presupunînd că o astfel de hartă ar exista, multe funcţii pot fi o problemă de corelaţii genetice şi, deci, nu ar apărea chiar nici pe cea mai completă hartă. De aceea este inutil să speculăm asupra faptului că unele componente ale „naturii umane” pot fi genetice, din moment ce nu vom avea probabil niciodată la îndemînă o dovadă în acest sens[89].

Lucrările lui Desmond Morris şi ale etologilor europeni[90] au pus bazele interpretării sociobiologice a modei. O lucrare a lui Russell Dale Guthrie, a cărui interpretare este foarte diferită de cea a lui Morris, ne oferă o sinteză[91]. Neacceptate în totalitatea lor de către istoricii modei, teoriile lui Guthrie, oricît de discutabile, par să fie mai potrivite pentru a explica realizările modelării corpului decît nişte simple ipoteze de bun simţ.

Două concepte fundamentale sînt preluate de Guthrie din lucrarea lui Desmond Morris. Specia umană este în aşa măsură neofilă (doritoare de noutate) şi neotenică (fixată pe tinereţe şi pe trăsături tinereşti ; din grecescul *neotes*, „tineresc”), încît s-ar putea să datorăm faptul că nu avem păr pe corp celei de-a doua caracteristici[92]. Prin urmare, neotenia este fundamentală atît ca proces cît şi ca influenţă asupra modei, în special la femei. Explicaţia neotenică a fost

preluată de la Morris de către John Liggett în istoria sa a machiajului facial[93]. Liggett observă că figura femeii are atributele copilăriei. Prin urmare, preparatele cosmetice sînt folosite pentru a le pune în valoare : pudra albă face obrajii bucălaţi ; rujul de obraz aminteşte de un copil sănătos şi sportiv ; tot aşa, buzele roşii, genele lungi şi ochii măriţi artificial. Rimelul pe gene este un semn de recunoaştere sexuală, prin faptul că zona ochilor este în mod natural mai închisă la culoare decît restul feţei la femei[94]. O altă interpretare a lui Morris, cu care Liggett este de acord, se referă la funcţia sexuală a chipului omenesc[95]. Guthrie dezvoltă în continuare această teorie a „automimării" care, împreună cu conceptul de neotenie, constituie structura conceptuală a cărţii sale.

Printre diversele categorii de automimare socială, cea mai importantă din punct de vedere al modului în care este aplicată în moda umană este automimarea sexuală. Automimarea sexuală este ilustrată, de pildă, de masculul mandril a cărui faţă este un duplicat al organelor genitale, sau de femela pavian Gelada, al cărei piept are un desen genital. Interpretarea lui Desmond Morris, potrivit căreia sînii femeii sînt duplicate ale feselor adaptate la poziţia frontală coitală, a fost larg acceptată de sociobiologie[96]. Interpretarea sa potrivit căreia folosirea rujului de buze ar fi o încercare de a transforma gura (sau toată faţa) într-un duplicat al organelor genitale feminine a fost însă contestată pe motiv că buzele roşii sînt un semnal neotenic. După Guthrie, multe semnale transmise de îmbrăcămintea sau de machiajul femeilor trebuie interpretate în cheie neotenică ; ar trebui să adăugăm la cele deja menţionate şi fusta mini, şi ciorapii a căror funcţie este să sugereze o netezime tinerească a pielii. Părul blond este o trăsătură neotenică selecţionată de natură (părul

copiilor este în general mai deschis la culoare decît cel al adulţilor). Bărbaţii îşi rad barba ca să pară tineri.

Cu toate acestea, în ciuda poziţiei coitale frontale omeneşti, oamenii au în comun cu primatele, drept zona cea mai erogenă, fesele, semnalînd „punctul fierbinte” al vulvei. După Guthrie, funcţia de semnalare se întinde de-a lungul părţii posterioare a picioarelor. „Linia feselor, pulpa, gamba şi încheietura constituie în sine o stimulare sexuală care poate fi intensificată prin pantofii cu toc înalt ; curbele se conturează mai bine cînd călcîiul se ridică. Aceste curbe sînt deosebit de vizibile atunci cînd o balerină stă pe poante”[97]. Astfel, expunerea feselor ar fi cheia atracţiei pe care o exercită tocurile înalte.

Totuşi, este doar una dintre chei. Ca şi picioarele legate, pantofii cu toc înalt o înzestrează pe femeie cu o copită artificială, transformînd-o într-un monstru graţios, jumătate femeie, jumătate cal, înzestrată doar cu eleganţa animalului, nu însă şi cu rapiditatea lui.

Chiar dacă această concluzie este acceptabilă într-o anumită măsură, rămîne de rezolvat partea cea mai grea : cum putem evalua moda şi cosmeticele ? O transformă ele oare pe femeie în sclavă în conformitate cu fanteziile masculine sau, din contra, îi îngăduie să-şi exprime creativitatea într-un context în care, multă vreme, nu i s-au mai oferit alternative ? Steele şi Kunzle vor sublinia preocuparea creatoare, aproape religioasă a femeilor pentru modă. Dimpotrivă, o carte recentă a lui Bram Dijkstra vede doar negativitate în imaginile secolului al XIX-lea despre femei, pe care le consideră determinate în întregime de fanteziile masculine despre Rău[98]. Dijkstra construieşte unsprezece tipuri iconografice de femei în atitudini care, după părerea sa, reflectă invariabil o concepţie cu totul negativă, distorsionată a feminităţii.

Aceasta se aplică pînă şi la „călugăriţa casnică, păstrătoare a sufletului bărbatului ei”, o Madonă a lumii interioare, de fabricaţie puritană, superioară bărbaţilor asupra cărora iradiază blîndeţe şi pace. Celelalte tipuri se referă la morbiditatea femeii, la sexualitatea ei apatică, la pretinsul ei masochism, la pasivitatea şi narcisismul ei, la inferioritatea ei biologică faţă de bărbat, la lipsa ei de inteligenţă, la insaţiabilitatea ei sexuală etc. Toate aceste fantezii şi multe altele legate de răul feminin, create cu siguranţă de minţile bolnave ale miriadelor de intelectuali de sex masculin de-a lungul secolelor, au existat într-adevăr în secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, descifrarea iconografică a lui Dijkstra este adesea îndoielnică şi interpretarea lui unilaterală[99].

Aici se sfîrşeşte trecerea noastră în revistă fragmentară asupra literaturii privitoare la corp. O sumă de teme au fost individualizate, au fost oferite unele descifrări alternative ale corpului şi au fost sugerate cîteva direcţii pentru o cercetare ulterioară. Nu ne rămîne decît să mulţumim editorilor monumentalei colecţii de *Fragmente ale unei istorii a corpului omenesc* pentru întreprinderea lor impresionantă.

Traducere din engleză de Catrinel Pleşu

Note

1. *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feher, împreună cu Ramona Naddaff şi Nadia Tazi, New York, Zone Series, 3 părţi, 1989.
2. Mark Kidel şi Susan Rowe-Leete, „Mapping the Body”, în *Fragmente*, 3, pp. 471-554.
3. Aline Rouselle, *Porneia : On Desire and the Body in Antiquity*, New York, Blackwell, 1988.
4. Aline Rouselle, „Personal status and Sexual Practice in the Roman Empire”, în *Fragmente*, 3, pp. 300-333.

5. Peter Brown, *The Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.
6. *Ibid.*, p. 22.
7. *Ibid.*, p. 444.
8. *Ibid.*, pp. 428 şi urm.
9. Caroline Walker Bynum, „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", în *Fragmente*, 1, pp. 161-219 ; citatul la p. 162.
10. Rudolph Bell, *Holy Anorexia,* epilog de William N. Davis, Chicago, The University of Chicago Press, 1985 ; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley şi Los Angeles, The University of California Press,1987.
11. Noelle Caskey, „Interpreting Anorexia nervosa", în *The Female Body in Western Culture : Contemporary Perspectives*, ed. Susan Rubin Suleiman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, pp. 175-189.
12. *Ibid.*, p. 186.
13. *Ibid.*, p. 184.
14. Bynum, *Holy Feast…*, p. 25.
15. *Ibid.*, pp. 206-207.
16. *Ibid.*, pp. 294-296.
17. Piero Camporesi, „The Consecrated Host : A Wondrous Excess", în *Fragmente*, 1, pp. 221-237, traducere după lucrarea sa *La Casa dell'eternità*, Milano, Garzanti, 1987.
18. *Ibid.*, p. 228.
19. Eric Alliez şi Michel Feher, „Reflexion of a Soul", în *Fragmente*, 2, pp. 47-84.
20. Prudence Allen, R.S.M., *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution 750 B.C. – A.D. 1250*, Montreal, Eden Press, 1985, vezi şi Giulia Sissa, „Subtle Bodies", în *Fragmente*, 3, pp. 133-156, în special 137-140.
21. Allen, p. 251.

22. Despre *Malleus*, vezi articolul meu „Sacrilege”, în *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York, Macmillan, 1987, 12, pp. 557-563.
23. Vezi Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XVe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1987, în special pp. 305-344 ; şi Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France, XVe-XIX siècles*, Paris, Seuil, 1983.
24. Vezi Emmett Murphy, *Great Bordelos of the World : An Illustrated History*, London, Melbourne, and New York, Quartet Books, 1983, pp. 32-33.
25. Leah L. Otis, *Prostitution in Medieval Society ; The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
26. Vezi excelenta analiză a lui Otis, *ibid.*, pp. 42-45.
27. Vezi Abatele Léon Dacheux, *Un Réformateur catholique à la fin du XV-e siècle : Jean Geiler de Kaysersberg, prédicateur à la cathédrale de Strasbourg, 1478-1510*, Paris and Strasbourg, 1876.
28. *Ibid.*, pp. 69-72.
29. Vezi Henri Naef, *Les Origines de la Réforme à Genève*, vol. I, *La cité des éveques ; l'Humanisme* ; *les signes précurseurs*, pp. 219-230, Geneva, Droz, 1968.
30. Antonio Barzaghi, *Donne o cortegiane ? La prostituzione a Venezia : Documenti di costume dal XVI al XVIII secolo*, Verona, Bertani, 1980.
31. Despre istoria veneţienilor *zoccoli*, vezi Giovanni Grevemborch, *Gli Abiti de Veneziani di quasi ogni età con diligenza raccolti e dipinti nel secolo XVII*, Veneţia, Filippi, 1981, 1, p. 136 ; Paul Weber, *Schuhe : Drei Jahrtausende in Bildern*, Arau und Stutgart, AT Verlag, 1980, pp. 54-56. Despre răspîndirea modei *chapines* în Europa şi Marea Britanie, vezi Florence E. Ledger, *Put Your Foot down : A Treatise on the Hystory of Shoes*, Melksham, Colin Venton, 1985, pp. 66-74.
32. Barzaghi, pp. 155-167.
33. Georges Vigarello, *Le corps redressé : Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris, 1978, „The Upward Training of the Body

from the Age of Chivarly to Courtly Civility", în *Fragmente*, 2, pp. 149-199 şi *Le propre et le sale : L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985, trad. engl. *Concepts of Cleanliness : Changing Attitudes in France since the Middle Ages*, trans. Jean Birrell, New York, Cambridge University Press, 1988.

34. Despre *hammâm* sau băi publice în Spania musulmană există o literatură bogată ; vezi Philip Aziz, *La civilisation hispano--mauresque*, Geneva, Famot, 1977, pp. 160-173 ; Rachel Arié, *España musulmana. Siglos VIII-XV*, Barcelona, Editorial Labor, 1987, pp. 302-305. Fapt sigur, creştinii considerau *hammâm*-ul un loc al promiscuităţii şi al plăcerii. De cele mai multe ori se înşelau : băile maure nu erau promiscue, iar sexologia musulmană descuraja raporturile sexuale în băi publice. „Lăcaşul băii nu este un loc pentru coitus", spune la începutul sec. al XV-lea *The Glory of the Perfumed Garden : The Missing Flowers ; An English Translation from the Arabic of the Second and Hitherto Unpublished*, *Part of Shaykh Nafzawi's Perfumed Garden*, London, Neville Spearman, 1975, p. 227.

35. Despre Elias, vezi Stephen Mennell, *Norbert Elias : Civilization and the Human Self-Image*, Oxford, 1989.

36. Vigarello, *The Upward of the Body from the Age of Chivarly to Courtly Civility*, p. 153. Descoperirea că tot felul de reguli de educaţie au fost impuse de iezuiţi (pp. 184 şi urm.) nu-l face totuşi pe Vigarello să-şi pună problema dacă aşa-numita evoluţie nu a fost totuşi o revoluţie produsă de Reformă.

37. Hans Peter Duerr, *Nacktheit und Scham : Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Frankfurt, 1988 ; vezi recenzia mea „Naked is Shameful", în *History of Religion*, 29 (1990), pp. 420-422.

38. Vezi Martin E. Marty, *Protestantism*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, pp. 242-250.

39. Vezi, mai ales, Dagmar Lorenz, „Von Kloster zur Küche : Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers", în *Die Frau von der Reformation zur Romantik : Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der Literatur und Sozialgeschichte*,

ed. Barbara Becker-Cantarino, Bonn, Bouvier – H. Grundmann, 1987, pp. 7-35.

40. După cum spune Lorenz, deşi catolic, Hitler împărtăşea valorile unui bun luteran german ; *ibid.*, pp. 29-30.
41. Darmon (n. 23 *supra*), p. 33 şi urm.
42. *Ibid.*, pp. 44-45.
43. *Ibid.*, p. 3 şi urm. – „cea mai imperfectă creatură din univers, drojdia naturii, o pepinieră de nenorociri, aţîţătoare de viciu, o cloacă de abjecţii, un rău necesar şi o plăcere dăunătoare".
44. Thomas W. Laqueur, „Amor veneris vel dulcedo appelletur", în *Fragmente*, 3, pp. 91-131.
45. De fapt clitorisul era cunoscut în medicina greacă şi arabă (vezi *ibid.*, pp. 108-109). Columbus îl redescoperă.
46. Sissa (n. 20 de mai sus), 3, pp. 143-154.
47. Jacques Le Goff : „Head or Heart ? The Political Use of Body Metaphors in the Midlle Ages", în *Fragmente*, 3, pp. 13-27.
48. Mario Perniola, „Between Clothing and Nudity", în *Fragmente*, 2, pp. 237-265.
49. J.C. Flügel, *The Psychology of Clothes*, London, Hogarth, 1930.
50. Vezi Valerie Steele, *Fashion and Eroticism : Ideals of Feminine Beauty from the Victorian Era to the Jazz Age*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1985.
51. Thorstein Veblen, *Theory of Leisure Class*, ed. revizuită, New York, Random House, 1934.
52. Vezi Quentin Bell, *On Human Finery*, ed.a II-a, New York, Schoken Books, 1976, pp. 118 şi urm.
53. *Ibid.*
54. Vezi Elizabeth Ewing, *Dress and Undress : A History of Women's Underwear*, New York, Drama Book Specialists, 1978.
55. Vezi Mary Lou Rosencranz, *Clothing Concepts : A Social--Psychological Approach*, New York and London, Macmillan Collier, 1972, pp. 131 şi urm. Rosenkranz tratează ca pe simboluri inversate de sclavie inelul pentru nas folosit de femeile

kuna şi San Blas din Panama, brăţările grele pentru încheietura piciorului din Arabia, picioarele legate în China, pantofii cu talpă înaltă occidentali din secolul al XVI-lea (în 1530, nu în 1430 cum se spune la p. 133), unghiile lungi în China.

56. R. Bell (n. 10 de mai sus), pp. 153-154.

57. Vezi Brigite Cazelles, *Le Corps de Sainteté, d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII-e XIII-e siècles*, Geneva, 1982.

58. Pentru istoria corsetului, vezi Ewing, pp. 18 şi urm.

59. David Kunzle, „The Art of Pulling Teeth in The Seventeenth and Nineteenth Centuries : From Public Martyrdom to Private Nightmare and Political Struggle ? ", în *Fragmente*, 3, pp. 29-89.

60. David Kunzle, *Fashion and Fetishism : A Social History of the Corset, Tight-Lacing, and Other Forms of Body-Sculpture in the West*, Totowa, N.J., Rowman & Little field, 1982.

61. Steele (n. 50 de mai sus), pp. 32-33.

62. Kunzle, *Fashion and Fetishism*, pp. 11-12.

63. *Ibid.*, p. 12. Pentru ilustrarea pedepsirii puritane ascunse a corpului feminin, vezi Wiliam Law, *Works*, vol. 4, *A Serious Call to a Devout and Holy Life, adapted to the State and Condition of all Orders of Christians*, London, 1762, cap. 19 : „Se arată cum datorită metodei de educaţie a *fiicelor*, acestora le este greu să fie pătrunse de spiritul umilinţei creştineşti. Cît le nenoroceşte şi le jigneşte o astfel de educaţie. Spiritul unei educaţii mai bune, reprezentat de personajul Eusebia."

64. Kunzle, *op. cit.*, pp. 39, 246.

65. *Ibid.*, pp. 41 şi urm.

66. Steele, p. 4.

67. *Ibid.*

68. Vezi în special cartea mea *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

69. Vezi *Liber monstrorum*, ed. Franco Porsia, Bari, 1976.

70. Vezi Fernand Benoît, *L'héroïsation équestre*, Aix en Provence, 1954.

71. Vezi, pentru diversele categorii de monştri, Ernst Lehner şi Johanna Lehner, *Fantastic Bestiary : Beasts and Monsters in Myth and Folklore*, New York, 1969 ; despre monştri deosebit de nesuferiţi, ca vîrcolacii şi himerele, vezi Joyce Carol Oates, „Metamorphosis and Lycanthropy in franche-Comté, 1521-1643", în *Fragmente*, 1, pp. 305-363 ; şi Ginevra Bompiani, „The Chimera Herself", în *Fragmente*, 1, pp. 365-409.

72. Darmon (în n. 23 de mai sus) ; despre definiţiile medievale ale femeii ca *defectus naturalis, animal occasionatum* sau *aberratio naturae*, vezi Claude Dulong, *La vie quotidienne des femmes au Grand Siècle*, Paris, 1984.

73. Vezi Christina Walkley, *The Way to Wear 'Em : 150 Years of „Punch" on Fashion*, Londra, 1985.

74. Vezi *The Earthly Chimera and the Femme-Fatale : Fear of Women in Nineteenth-Century Art,* introduction by R. Heller, Chicago, 1981.

75. Bompiani, p. 401.

76. Weber (n. 31 de mai sus), p. 54.

77. Ledger (n. 31 de mai sus), pp. 72-73.

78. Agnes Brooks Young, *Recurring Cycles of Fashion, 1760-1937*, New York şi Londra, 1937.

79. Vezi Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China : A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, Brill, 1961, cap. 12.

80. R.L. McNabb, *The Women of the Middle Kingdom*, Cincinnati and New York, Jennings Eaton, 1903, pp. 21-22. Vezi şi Rev. Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese : With Some Account of Their Religious, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions*, New York, Harper and Bros., 1865, 2, pp. 192 şi urm.

81. McNabb, pp. 22-23.

82. Vezi van Gulik, pl. 12.

83. *Ibid.*

84. Kunzle, *Modă şi Fetişism* (n. 60 de mai sus), p. 16.

85. William A. Rossi, *The Sex Life of the Foot and Shoe*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

86. Kunzle, *op. cit.*, p. 18.

87. *Ibid.*, p. 22.

88. *Ibid.*, p. 19.

89. Asupra acestei probleme nu împărtăşim optimismul lui Michael Ruse, *Sociobiology : Sense or Nonsense ?* , Dordrecht, Boston şi Lancaster, 1985.

90. Desmond Morris, *The Naked Ape*, New York, Laurel, 1984[2].

91. R. Dale Guthrie, *Body Hot Spots : The Anatomy of Human Social Organs and Behavior*, New York, Van Nostrand-Reinhold, 1976.

92. Morris, p. 35.

93. John Liggett, *The Human Face*, New York, Stein and Day, 1974.

94. *Ibid.*, pp. 21-25.

95. *Ibid.*, pp. 158 şi urm., după Morris, p. 63.

96. Guthrie, p. 104.

97. *Ibid.*, p. 95.

98. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity : Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1986.

99. După criteriile sale, singurele imagini pozitive ale femeii s-ar găsi în arta nazistă sau în cea stalinistă, cu accentul pe care îl pun amîndouă pe femeia ca mamă, cetăţean, producător, soldat etc.

Magie şi cogniţie

Conservatoare, în general insensibilă la structurile magiei şi la funcţiile sale contextuale, unilateral interesată de acele părţi ale magiei care au contribuit la dezvoltarea „ştiinţei experimentale” (dacă aceasta nu e, poate, o *contradictio in adiecto*), uitînd de coerenţa teoretică a obiectului său şi aproape unanim convinsă de absurditatea sa, investigaţia modernă şi interpretarea magiei (din 1870 începînd) nu excelează prin calitate intelectuală. În ciuda unei divizări interne care a opus „şcoala tyloristă” (E.B. Tylor, J.G. Frazer) „şcolii durkheimiene” (Marcel Mauss, Henri Hubert, Hutton Webster), şi în ciuda intervenţiei tîrzii în această dezbatere a lui Bronislaw Malinowski, nu avea să apară nici o breşă în schimbul de platitudini înainte de *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950), de Claude Lévi-Strauss[1]. În celebrul eseu „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, publicat în numărul pe 1902-1903 al revistei *L'Année sociologique*[2] a lui Émile Durkheim şi cosemnat de Henri Hubert, Marcel Mauss a trasat – împotriva şcolii tyloriste reprezentate de James George Frazer – coordonatele în limitele cărora urma să fie analizată magia în următoarea jumătate de secol, şi chiar mai tîrziu. Eseul lui Lévi-Strauss a avut o asemenea forţă revoluţionară încît, fără să treacă neobservat, a fost tacit transformat, în special de către antropologia anglo-saxonă, într-un simplu fapt divers.

Cu alte cuvinte, discursul antropologic de după Lévi-Strauss, deşi menţiona intervenţia sa din 1950 (adeseori într-o

notă marginală), va rămîne totuşi netulburat de implicaţiile sale profunde, şi anume că orice discurs antropologic asupra magiei nu este valabil pentru că nu are un obiect definit din punct de vedere structural. În încercarea lor de a simula înţelegerea, îmbrăcînd frecvent forma unor plicticoase disertaţii lingvistice, majoritatea teoriilor despre magie din a doua parte a secolului XX sînt redundante, sporind entropia, nu cunoaşterea.

Mauss definea magia ca pe un cod social, în întregime raţional, bazat pe trei principii centrale care ar putea fi definite după cum urmează: principiul *metonimiei* (*pars pro toto*), principiul *homeopatiei* (*similia similibus*)[3] şi principiul *alopatiei* (*similia contrariis*). El situa magia *între* ştiinţă, ca tentativă de a clasifica şi înţelege natura prin operaţii raţionale, şi religie, pe care o percepea ca pe un set de credinţe. În ansamblu, Mauss era mai în acord cu şcoala tyloristă decît s-a crezut mai tîrziu, în legătură cu întrebarea dacă magia era ştiinţă preştiinţifică: „La magie a nourri la science", afirma Mauss, „et les magiciens ont fourni les savants"[4]. Îi sfida pe tylorişti prin certitudinea sa că magia este un *cod social*, aşadar o expresie a operaţiunilor sociale. Rafinamentul nu al teoriilor sociale, ci al felului în care înţelegem procesele cognitive, avea să aducă deopotrivă diverse confirmări ale unora din afirmaţiile lui Mauss şi o semnificativă respingere a teoriei sale.

În eseul său din 1950, Lévi-Strauss demonstra indirect că separarea sferelor „religiei", „ştiinţei" şi „magiei" este inadecvată, atîta vreme cît aceste trei domenii nu sînt definite din punct de vedere structural. Cu alte cuvinte, o definiţie contrastivă a magiei, opusă „religiei" şi „ştiinţei", e posibilă doar atîta vreme cît există între ele nişte diferenţe structurale, ceea ce e ca şi cum ai spune că ele trebuie să prezinte nişte diferenţe interne în ce priveşte felul în care tratează

realitatea. Într-adevăr, dacă am putea demonstra că „magia" manifestă o metodă (sau o formă de computaţie) a realităţii complet diferită de metodele „religiei" şi „ştiinţei", atunci şi numai atunci am putea vorbi despre trei moduri distincte de cunoaştere. Astfel, eseul lui Lévi-Strauss face greu de apărat existenţa unor asemenea diferenţe, dacă nu putem defini liniile de demarcaţie dintre „magie", „ştiinţă" şi „religie". Căci în toate aceste cazuri mintea omenească săvîrşeşte aceleaşi operaţii computaţionale[5].

Ce consecinţe exacte are respingerea de către Lévi-Strauss a „magiei" (alături de „ştiinţă" şi „religie") drept categorie structurală ? În intenţia lui Lévi-Strauss, ea înseamnă abandonarea vechii paradigme antropologice bazate pe nişte vagi principii explicative psihologice şi sociologice şi adoptarea unei noi paradigme întemeiate pe ipoteza uniformităţii minţii omeneşti. Totuşi, prin aceeaşi mişcare, şi cu siguranţă împotriva propriei viziuni a lui Lévi-Strauss, ea reinstaurează, în mod paradoxal, sociologia ca singura disciplină capabilă să definească magia. Căci, într-adevăr, dacă magia, religia şi ştiinţa nu există ca modalităţi separate de cunoaştere, ele în schimb există drept *constructe sociale* înzestrate cu o valoare euristică limitată, dar relevantă, în interiorul multor societăţi umane. Discursul social însuşi specifică graniţele (mai degrabă fluctuante) care separă aceste trei (sau cel puţin două) domenii, potrivit unor dihotomii precum : colectiv/individual, licit/ilicit, eficient/ineficient, raţional/neraţional, experimental/nonexperimental, calitativ/cantitativ, util/dăunător, direct/indirect, explicativ/nonexplicativ, respectabil/nerespectabil etc.

Lévi-Strauss este cu siguranţă conştient de asemenea categorii, dar atribuie sociologiei înseşi inventarea lor, negînd astfel implicit validitatea lor intrinsecă în investigarea magiei ; ele fac parte mai curînd din explicaţia sociologiei[6]. Aici Lévi-Strauss pare să aibă dreptate doar într-o anumită măsură :

sociologia este parte a discursului social pe care pretinde că-l analizează ; cu alte cuvinte, pentru a înţelege societatea avem nevoie de o metasociologie capabilă să înţeleagă ipotezele societale ale sociologiei. O asemenea metasociologie ar putea fi doar o disciplină *cognitivă*, nu socială ; adevărat, chiar în clipa în care ar lua fiinţă, ar înceta să fie o „sociologie", fiindcă ar înceta să recunoască distincţiile sociale între teritoriile cunoaşterii umane. Totul ar fi imaginat de o asemenea disciplină drept un produs al computaţiei efectuate de totalitatea minţilor umane care operează în lume.

După Lévi-Strauss, cercetarea asupra magiei ar putea avea doar două orientări : 1) una sociologică, în care magia este recunoscută ca un compartiment determinat societal al cunoaşterii disponibile ; şi 2) una cognitivă, în care magia este studiată ca un set de proceduri computaţionale. Abordarea cognitivă pare pînă acum incapabilă – aşa cum Lévi-Strauss însuşi pare să prezică – să stabilească un teritoriu structural al magiei care şi-ar etala originalitatea în raport cu procedurile computaţionale folosite de religie şi ştiinţă, prin urmare metodele cognitive pot fi aplicate magiei doar în măsura în care aceasta e mai întîi definită din punct de vedere *social*. (Fără o asemenea definiţie apriorică, analiza cognitivă nu ar avea un obiect determinat.) Aşadar, în această etapă investigarea bogatului corpus de materiale definite de diversele societăţi drept „magie" ar trebui să aibă un dublu scop : să examineze constructele sociale care pot fi calificate drept „magie" în contextele lor specifice, şi să determine procedurile computaţionale folosite de aceşti compuşi. Doar dacă atît constructele sociale, cît şi procedurile computaţionale prezintă o oarecare uniformitate (şi, din nou, Lévi-Strauss însuşi ar prezice probabil că o asemenea uniformitate, bazată pe uniformitatea minţii omeneşti, ar trebui să existe), doar atunci ar putea categoria „magiei" să fie reinstalată în complexul cognitiv.

Pînă acum, recunoaşterea caracterului societal al oricărei definiţii a magiei a mers mult mai departe decît investigaţia cognitivă a acesteia. Istorici ai ştiinţei, istorici ai culturii şi chiar istorici ai religiilor au manifestat în ultima vreme un interes crescînd faţă de istoria socială a magiei[7]. Aceasta e una dintre *raisons d'etre* ale cărţii *Religion, Science, and Magic*, editată de J. Neusner, Frerichs şi McCracken Flesher, care reexaminează categoriile tradiţionale de „religie", „magie" şi „ştiinţă", în lumina conceptului de „raţionalitate", ajungînd la concluzia că diferite societăţi tind să marcheze graniţele celor trei discipline potrivit unor criterii asemănătoare : religia merge cu ştiinţa, şi ambele sînt considerate „raţionale", în vreme ce magia li s-ar opune ca „iraţională". Acest volum, care conţine actele unei conferinţe ţinute la Brown University (Providence, RI) în 1987, îşi propune să extindă conceptul pragmatic de „raţionalitate" într-o categorie care nu s-ar mărgini la „respectabilitate". Lucrarea lui Hans H. Penner include în mod explicit magia printre întreprinderile raţionale ale umanităţii, admiţînd că, pînă şi atunci cînd un set de credinţe este greşit, „asemenea credinţe greşite nu implică iraţionalitate, sau pură expresivitate nonraţională"[8]. Din păcate, este greu de evaluat noutatea poziţiei sale, care pentru mulţi ar putea părea o reiterare a tezei lui Mauss. Ca să o depăşim, nu e nevoie să mergem prea departe ; într-adevăr, mai recent antropologul Stanley Jeyaraja Tambiah a înfăptuit un pas decisiv subliniind rădăcinile societale ale noţiunii de „magie" în societatea occidentală după secolul al XVI-lea[9]. Noutatea studiului lui Tambiah constă totodată în integrarea conceptului de „ştiinţă" (şi metodă ştiinţifică), aşa cum a fost el propus de Thomas Kuhn, care tinde să aducă religia şi ştiinţa mult mai aproape una de cealaltă decît ar fi bănuit generaţiile anterioare, aflate încă sub copleşitoarea influenţă a Luminilor.

Tambiah însă, plin de înţelegere faţă de Bronislaw Malinowski, nu reuşeşte să respingă definiţia dată de acesta din urmă ştiinţei ca pură tehnologie[10]. Înţelegerea poziţiei speciale a magiei în raport cu tehnologia ar fi avut de cîştigat din recunoaşterea caracterului teoretic al ştiinţei, opus caracterului practic al tehnologiei. Cu alte cuvinte, din punct de vedere cognitiv un plug poate fi înconjurat de o întreagă aură de asociaţii şi credinţe, şi aceasta este „teoria" plugului, „ştiinţa" a cărei aplicare e plugul. Sîntem mai deprinşi să numim această aură de credinţe „religie" decît ştiinţă, uitînd că ele sînt funcţional identice. Totuşi, obiectul, plugul însuşi, este o unealtă tehnică, chiar dacă mai e înţeles ca un mecanism dăruit oamenilor de zeii binevoitori plăsmuiţi de propria lor închipuire. Din punct de vedere cognitiv, nu poate exista o separare a „ştiinţei", „religiei" şi „magiei", dar poate exista o demarcaţie clară a tuturor acestor teritorii sociale de „tehnologie", în măsura în care cea din urmă se traduce în unelte cu o finalitate practică directă[11]. Oricît de mult ar părea că cercetarea recentă se distanţează de teoriile Şcolii antropologice de la Viena şi chiar de simplificarea lor în opera lui M. Eliade şi a altora, ar trebui să reţinem ce e valabil în lecţia lor : faptul că „aura" cognitivă a oricărei invenţii sau descoperiri tehnologice (focul, uneltele, construcţiile, domesticirea animalelor, roata, agricultura) este întotdeauna un set de credinţe religioase mai degrabă uniforme. Dovezile adunate de Şcoala de la Viena şi confruntate cu Dosarele Zonale ale lui Murdock ar trebui să facă obiectul unei vaste şi semnificative analize cognitive ; abia atunci ar putea antropologia să depăşească impasul în care se află în prezent şi să exorcizeze ameninţarea de a deveni o simplă disciplină istorică, urmînd destinul filozofiei.

Dacă unele jocuri cognitive se traduc în tehnologii, majoritatea lor nu o fac. Şi tocmai în interiorul acestui vast şi

semnificativ – fie el şi ineficient – teritoriu al minţii trebuie căutată magia. Rămîne întrebarea inevitabilă dacă e posibilă o definiţie cognitivă a magiei, cu alte cuvinte dacă există un set de proceduri computaţionale standardizate care circumscriu un singur domeniu cognitiv numit „magie”.

Traducere din engleză de Mona Antohi

Note

1. Claude Lévi-Strauss, „Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; traducere engleză de Felicity Baker, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1987.
2. H. Hubert şi M. Mauss, „Esquisse d’une théorie générale de la magie”, în *L’Année sociologique* 7, 1902-1903, Paris, Alcan, pp. 1-146. Vezi şi Hubert şi Mauss, *Mélanges d’histoire des religions*, ediţia a doua, Paris, Alcan, 1929, pp. xvii-xxxiii. Eseul lui Mauss despre magie a fost tradus în engleză de Robert Brain : M. Mauss, *A General Theory of Magic*, Londra-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972.
3. Principiul homeopatiei presupune un vast proces de explorare a similitudinilor dintre microcosmos şi macrocosmos. Cîteva variante ale acestui proces au fost analizate de Michel Foucault în *Les Mots et les Choses* [vezi şi *Cuvintele şi lucrurile : o arheologie a ştiinţelor umane*, trad. de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, Bucureşti, Univers, 1996 – n.tr.]. Pentru mai multe detalii, vezi cartea mea *Éros et magie a la Renaissance. 1484*.
4. *Esquisse*, p. 146.
5. Vezi Lévi-Strauss, *op. cit.*, în special pp. 51-64. Lévi-Strauss (pp. 35-45) subliniază rolul lui Mauss în descoperirea teritoriului minţii care generează societatea şi toate sistemele sale simbolice. Totuşi, Mauss însuşi nu explorează acest teritoriu, oprindu-se „în pragul acestor imense posibilităţi” (p. 45).

6. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 29, unde îi atribuie lui M. Mauss ideea că „observatorul însuşi face parte din observaţie".
7. Printre ultimele cărţi despre teoria şi istoria magiei se numără: Jacob Neusner; Frerichs, Ernest S.; şi McCracken Flesher, Paul Virgil (ed.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1989; Wayne Shumaker, *Natural Magic and Modern Science: Four Treaties, 1590-1657.* Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 63, Binhamton, N.Y., Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989; Richard Kieckheffer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1990.
   Tot mai mulţi savanţi par să înţeleagă cît de superficial a fost tratată magia după revoluţia ştiinţifică, şi cît de mare nevoie de o revizuire generală are *History of Magic and Experimental Science*, scrisă de Lynn Thorndike între 1923-1956.
8. *Op. cit.*, p. 24.
9. Vezi Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990. Teza lui Tambiah va fi analizată mai departe.
10. Vezi Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1948, p. 1.
11. Religia şi magia îşi au propriile unelte, înconjurate totodată de o aură cognitivă. Asemeni unui *bricoleur* neobosit, mintea nu face nici o distincţie între produsele sale. Totuşi, în acest caz se poate pretinde că uneltele tehnice modifică mediul uman într-un fel direct – vizibil şi tangibil –, în vreme ce uneltele religiei şi magiei, deşi sînt nişte aplicaţii ale unor teorii, nu sînt menite să modifice mediul înconjurător *în mod direct*. Cînd e vorba însă de aplicaţii mai sofisticate ale ştiinţei, cum ar fi de pildă transformarea energiei, această diferenţă dispare din nou, căci rezultatul nu e în raport direct cu operaţia primă care îl produce (becul aprins are aparent puţină legătură cu generatorul activat de un motor cu gaz).

Religia ca sistem

Ce *este* religia? De ce oameni raţionali, practici, o adoptă încă? De ce toate religiile umanităţii, din toate timpurile, prezintă asemănări frapante între ele? De ce mituri şi ritualuri neînrudite genetic au intrigi narative şi succesiuni rituale similare?

Toate acestea par nişte întrebări naive, prin urmare nici un savant serios, după o îndelungată pregătire filologică şi în istoria religiilor, nu ar îndrăzni să şi le pună vreodată. Şi totuşi, ele sînt întrebările elementare ale disciplinei, acele întrebări – rămase încă fără răspuns – care au dat practic naştere disciplinei istoria religiilor.

Este posibil să răspundem la asemenea întrebări? Mulţi savanţi pe care îi definim astăzi drept istorici „cognitivi" afirmă că *unitatea a tot ceea ce este mental trebuie în mod necesar să rezide în unitatea minţii omeneşti*. Această perspectivă, adoptată aici, a mai fost folosită de savanţi ca Mircea Eliade şi Claude Lévi-Strauss pentru a explica tipare mitice comune şi totuşi neînrudite din diferite zone geografice. Spre deosebire de Lévi-Strauss, care a utilizat presupoziţiile cognitive la *micronivelul* naraţiunilor mitice, Eliade le-a folosit la *macronivelul* care implică vaste unităţi de credinţă: *sistemele religioase*.

Potrivit lui Eliade, religia este un *sistem autonom*. Ambele cuvinte trebuie definite. *Sistem* înseamnă că toate fenomenele care se referă la o singură unitate sînt legate între ele şi integrate într-o structură complexă care le generează.

Fiind un proces mental, acest sistem merge pe urmele create de regulile computaţionale ale minţii. Aceasta este singura sa „logică” (care s-ar putea să nu fie deloc „logică” potrivit standardelor logicii formale).

Autonom se opune lui *heteronom* şi înseamnă că religia, în originea şi funcţia sa, nu este produsul secundar al altor sisteme (adică al economiei sau al societăţii), nu depinde de ele şi nu le generează.

Eliade n-a fost singurul care a subliniat caracterul mental şi sistemic al religiei. În căutările sale, el a fost precedat şi însoţit de cîţiva savanţi, ca Émile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil şi Claude Lévi-Strauss. Totuşi, majoritatea acestor savanţi nu au crezut în autonomia religiei. În cartea sa fundamentală *Formele elementare ale vieţii religioase* (1912), Durkheim a exprimat ideea că sistemul religios este heteronom, adică încifrează de fapt un alt sistem, sistemul relaţiilor sociale în interiorul unui grup. Asemeni lui Durkheim, Georges Dumézil a rămas toată viaţa credincios concepţiei despre mit ca „redare dramatică” a ideologiei fundamentale a societăţii umane[1]. El a privit însă „ideologia” ca pe ceva mai fundamental şi foarte diferit de sistemele de înrudire şi chiar – deşi într-o măsură mai mică – de clasificarea ierarhică. Dumézil studiase lingvistica indo-europeană sub îndrumarea lui Antoine Meillet şi a început prin a considera mitul şi ritualul la toate popoarele indo-europene ca o cale de acces spre instituţiile lor originare, care aveau să deschidă la rîndul lor poarta magică a istoriei ducînd spre o presupusă etapă (proto-indo-europeană, sau PIE) în care toate popoarele şi limbile erau una. Acest „timp de vis” indo-european era caracterizat, în opinia lui Dumézil, prin simplitate originară. Structura sa de bază era aşa-numita „ideologie tripartită”, responsabilă pentru existenţa a trei funcţii sociale majore : sacerdotală, regală şi nutritiv-productivă[2].

Cu zece ani mai tînăr decît Dumézil, şi atras de sistemul său de gîndire, antropologul Claude Lévi-Strauss i-a recunoscut influenţa[3]. Însă, spre deosebire de Durkheim şi Dumézil, Lévi-Strauss a subliniat autonomia mitului, relativa sa independenţă de structurile sociale. Într-un celebru exemplu – mitul lui Asdiwal în rîndul indienilor tsimshian de pe coasta de nord-vest a Americii –, Claude Lévi-Strauss arăta că mitul nu poate fi imaginat ca o redare dramatică a societăţii tsimshian. Departe de a codifica nişte relaţii sociale, mitologia tsimshian le distorsionează sistematic[4]. La un nivel mai abstract, Lévi-Strauss a respins ceea ce considera a fi confuzia lui Durkheim între logică şi istorie, precum şi opoziţia fictivă dintre individ şi societate[5]. Conform premiselor lui Lévi-Strauss, „sistemul” ultim este pur logic şi acţionează în spatele ecranului istoriei : în consecinţă, indivizii nu sînt decît nişte actualizări ale regulilor „gramaticale” codificate în societate.

La sfîrşitul celor patru lucrări monumentale purtînd titlul generic *Mythologiques* (1964-1971), Claude Lévi-Strauss pare să descopere că toate mitologiile Americii de Nord şi de Sud au la bază o structură fundamentală, cam tot aşa cum PIE se regăseşte în toate limbile indo-europene. Şi totuşi, în vreme ce explicaţia trăsăturilor comune ale tuturor limbilor indo-europene constă în originea lor comună, fiind deci istorică, Lévi-Strauss preferă să sublinieze caracterul pur logic al structurilor mitice ultime, justificîndu-le astfel manifestarea transculturală[6].

În ciuda insistenţei sale asupra caracterului istoric al studiului religiei, Mircea Eliade a tratat religia sistemic. Spre deosebire de Dumézil şi Lévi-Strauss, Eliade nu a abordat religia dintr-o perspectivă lingvistică sau sociologică. Bine familiarizat cu istoriografia modernă a religiei, el a fost influenţat de şcoala fenomenologică (în special a

lui Gerardus van der Leeuw) şi de teoria „ciclurilor culturale" a lui Wilhelm Schmidt şi a Şcolii de la Viena[7]. *Istoria ideilor şi credinţelor religioase* susţine un amestec al celor două.

Spre deosebire de Georges Dumézil, Eliade a accentuat autonomia religiei şi a mitului, a căror structură nu depinde de o „ideologie" mai fundamentală, ci de funcţionarea „psihicului" într-un mediu dat. Deşi savanţilor le place să-i opună pe Eliade şi Lévi-Strauss, etichetîndu-le temele respective ca ireconciliabile, ipoteza centrală a lui Eliade aduce destul de mult cu procesele logice ascunse ale lui Lévi-Strauss. Se pare însă că există o diferenţă radicală în ce priveşte *nivelul* la care cei doi savanţi încearcă să carteze sistemul religios.

Într-adevăr, Eliade insistă că sînt posibile şi necesare nişte hărţi generale ale religiei. Nu e nevoie deci să se pornească de la cel mai de jos nivel pentru a înţelege nivelurile mai înalte ale sistemului religios. Se poate începe în schimb de la cel mai înalt şi mai primordial nivel generativ al religiei, unde regulile care îl produc sînt relativ simple. Totuşi, pentru a percepe aceste reguli, savanţilor le trebuie ceva mai mult decît simpla informaţie : au nevoie de o informaţie *complexă*. Doar atunci cînd instanţele aparent haotice se multiplică putem înţelege structura lor ascunsă, „logica" computaţională care le organizează în mod secret. Cititorul se va confrunta cu o mulţime de asemenea fenomene în paginile acestui ghid, în special în analiza sistemelor religioase mai complexe. Să luăm un singur exemplu.

Ce este reîncarnarea ? Mulţi oameni, atît în lumea occidentală, cît şi în afara ei, cred încă în reîncarnare, şi mai recent tehnica terapeutică a „regresiunii în vieţile trecute" a devenit o afacere profitabilă. Disciplina modernă a istoriei religiilor a fost produsul unui mare număr de savanţi germani, cărora li s-au alăturat şi alţi colegi europeni ca marele filolog şi

arheolog belgian Franz Cumont. Cumont a încercat din răsputeri să reconstruiască „originea” istorică şi locală a ideii de reîncarnare şi trecerea ei în Grecia antică, unde a fost susţinută de Pitagora, Empedocle, poeţii orfici şi poate şi de alţii, devenind extrem de influentă o dată cu Platon.

Cumont a petrecut mult timp încercînd să demonstreze că toate credinţele în metensomatoză provin din India şi că pitagoreicii greci le primiseră, destul de straniu, via Iran (unde ele nu lăsaseră absolut nici o urmă)[8]. Dacă Franz Cumont ar fi consultat vreuna din cercetările antropologice disponibile încă dinaintea cercetărilor sale, ar fi descoperit că indienii şi pitagoreicii nu erau singurii care credeau în reîncarnare. Mulţi alţii împărtăşeau această idee : în Africa, populaţiile swa din Kenya, wanika, akikiyu, bari de pe Nilul Alb, mandingo, edo, ibo, ewe, yoruba, kagoro, akan, twi, zulu, bantu, barotse, ba-ila şi triburile marovi din Madagascar ; în Oceania şi Malaysia, tahitienii, populaţiile din Okinawa şi papuaşii din Noua Guinee, melanezienii, locuitorii din Insulele Marchize, triburile indoneziene, locuitorii din Insulele Solomon, din Insulele Sandwich, Fidji, populaţia dayak şi alte triburi din Borneo, din Bali, poso-alfurii din Celebes, triburile din Noua Caledonie şi băştinaşii maori din Noua Zeelandă ; în Asia, locuitorii din arhipelagul Andaman, santalii din Bengal, dravidienii şi nayarii din sudul Indiei, populaţia khond din estul Indiei, populaţia anagami naga din Assam, chang din Dealurile Naga, karenii din Birmania, semangii din Peninsula Malay, giliakii, locuitorii de pe Ienisei, ostiacii şi buriaţii, ceremîşii din Rusia centrală şi cîţiva alţii ; în America de Nord, algonkinii, dakota, huronii, irochezii, indienii mohave, moqui (hopi), nachez, nutka, taculli, kiowa, creek, winnebago, ahţii din Insula Vancouver, populaţiile dene, montagnai, tlingit, haida, tsimshian, eschimoşii, aleutinii şi athapaskanii ; în America de Sud, caribii,

maya şi quiche, patagonezii, peruvienii, sontalii, popayanii, indienii powhattan şi tlalacan din Mexic, icannii şi chiriquanii din Brazilia, şi desigur mulţi alţii[9].

Chiar dacă – aşa cum vom vedea imediat – concepţiile despre reîncarnare pot fi foarte diferite, toate pornesc de la o premisă comună, o *premisă inevitabilă*, am putea adăuga, de care orice minte omenească, de oriunde şi de oricînd, s-ar lovi, dacă ar fi să plece de la ideea larg răspîndită că avem un trup şi o minte ca un ecran tridimensional care nu poate fi în nici un caz identificată cu trupul. Această dualitate este inerentă tuturor oamenilor şi poate conduce cu uşurinţă, aşa cum s-a şi întîmplat, la ideea că activitatea mentală e separabilă de trup. În multe tradiţii, activitatea mentală este cunoscută ca „suflet”, sau echivalente ale acestuia, şi se presupune că există independent de trup[10]. Fireşte, acest lucru a fost perceput ca o mare descoperire într-o anumită etapă de introspecţie a umanităţii, poate cu zeci de mii de ani în urmă, şi ca un mare secret de atunci încoace.

De îndată ce mintea omenească admite că fiinţele (oamenii, animalele, toate făpturile sensibile) sînt formate din suflet şi trup, apare problema relaţiei suflet/trup. Există doar cîteva soluţii, provenind din două mari dihotomii :

1) Sufletul preexistă trupului – sufletul nu preexistă trupului ;
2) Sufletul este creat – sufletul este increat.

Sufletele sînt create şi preexistente – iată o concepţie foarte comună, împărtăşită de hinduşi, platonicieni, unii gnostici, origenişti şi mulţi alţii. Sufletele sînt create şi nu există înaintea trupurilor lor – e o combinaţie a vederilor susţinute de creştinii ortodocşi începînd cam de pe timpul lui Augustin. Sufletele nu preexistă trupurilor lor şi nu sînt create – e o doctrină numită traducianism, îmbrăţişată de

Tertulian din Cartagina şi foarte ortodoxă la acea vreme[11]. Potrivit acesteia, sufletele se nasc din copulaţia psihică a părinţilor, tot astfel cum trupurile iau naştere din copulaţia lor fizică. A patra ipoteză – sufletele preexistă trupurilor fără să fie create individual – este sprijinită de multe populaţii nord-americane, convinse de existenţa unui rezervor permanent de substanţă sufletească din care provin sufletele individuale şi la care acestea se întorc ; la fel considera şi aristotelianul islamic din Spania secolului al XII-lea, Averroes, încredinţat că Intelectul Universal este unul singur : intelectele individuale sînt reabsorbite în acesta după moarte.

Metensomatoza, creaţionismul şi traducianismul nu sînt numai cele trei doctrine majore pe care savantul le întîlneşte pretutindeni în Antichitatea tîrzie ; ele sînt *în mod necesar* trei dintre cele mai frecvente soluţii logice la problema relaţiei dintre minte şi trup. Ca atare, sînt atemporale şi ubicue. Ele nu-şi au „originea" în India şi nu „traversează" Iranul ; sînt prezente în toate minţile omeneşti care le contemplă contemplînd problema. Fie ca aceasta să slujească drept o ilustrare clară a concepţiei noastre despre „geneza" şi „transmiterea cognitivă" a ideilor, opusă concepţiei unui anumit istorism elementar.

Dacă ideea religiei ca sistem pare să fie larg răspîndită şi legitimă, cum poate fi ea folosită într-o lucrare de referinţă ca ghidul de faţă, lucrare în care cititorul se aşteaptă să găsească un rezumat al istoriei fiecărei religii în parte, precum şi informaţii succinte referitoare la evenimentele, ideile şi personalităţile religioase ? Cititorul să nu se teamă : toate acestea figurează în ghidul nostru. Însă în articolele care tratează despre o multitudine complexă de date – cum ar fi cele despre budism, creştinism, jainism, iudaism sau islam – sîntem în măsură să indicăm cîteva din liniile sistemice potrivit cărora funcţionează religia. Sperăm să se observe

imediat că „istoria” acestor religii este rezultatul interacţiunii a numeroase sisteme mentale. Cititorii care vor veni cu propriile cunoştinţe din alte domenii, ca economia sau istoria socială dintr-o regiune a lumii sau dintr-o anumită perioadă de timp, vor fi probabil surprinşi cît de bine se potriveşte totul : căci aceeaşi minte omenească produce religia, societatea şi artefactele, şi în minte procesele productive sînt inseparabile. Distingem oarecum artificial între diversele sisteme, toate fiind o inflorescenţă a minţii. Concluzia neaşteptată a acestei perspective *cognitive* asupra religiei este că o schimbare în sistemul religiei ar afecta imediat toate celelalte sisteme care creează istoria ; aşadar, religia are de fapt un enorm impact asupra tuturor celorlalte activităţi umane.

Acest ghid îşi propune să combine fineţea metodologică cu accesibilitatea populară, iar faptul că a fost ales „Cartea lunii” în Franţa* la scurt timp după publicare arată că a reuşit să îmbine aceste două scopuri aparent opuse. Cred că explicaţia acestui succes constă în felul natural în care ipotezele sale metodologice cognitive sînt integrate în prezentarea concentrată a fiecărei religii sau a fiecărui grup de religii. Îi rămîne cititorului să descopere dacă, de pildă, credinţele despre suflet sau credinţele despre Isus Cristos sînt „sisteme” generate de mintea omenească, sisteme care tind să acopere toate alternativele logice oferite de termenii unei anumite probleme. Cu alte cuvinte, *toate* religiile sînt hărţi ale minţii omeneşti. Acest lucru explică întrebarea fundamentală pe care am pus-o la începutul Introducerii : de ce au religiile atît de multe lucruri în comun ? Răspunsul este : pentru că oricare două hărţi ale minţii omeneşti trebuie

---

* Apărut în februarie 1990 la Plon, cunoscutul *Dictionnaire des religions* a fost selectat ca „Grand livre du mois” în Franţa, în septembrie 1990 (n. ed.).

în mod necesar să se suprapună, măcar într-un colţ. Şi cu cît aceste hărţi sînt mai mari, cu atît au ele mai multe în comun. Religii precum creştinismul şi budismul, bazate pe instituţiile monastice care au eliberat de grijile zilnice numeroase minţi omeneşti, făcîndu-le să mediteze timp îndelungat, mii de ani, tind să creeze hărţi complexe ale realităţii care coincid în multe privinţe.

Prin urmare, cititorul va găsi în paginile acestei cărţi confirmarea că, oricît de ciudate ne-ar părea la prima vedere unele religii, ele pot fi înţelese în ultimă instanţă ca reflecţii ale minţii omeneşti asupra unor ipoteze referitoare la natură şi la existenţă, luptînd cu eternele mistere ale vieţii, morţii, binelui şi răului, ţelurilor umane, dreptăţii şi aşa mai departe. În fond, tot asta fac şi minţile noastre. Unitatea fundamentală a umanităţii nu constă într-o unitate de *concepţii sau soluţii*, ci în unitatea *operaţiilor* minţii omeneşti.

Mai rămîne totuşi o întrebare care îşi aşteaptă răspunsul : care este relevanţa religiei ? Un „ghid al religiilor" ar trebui să încerce să evalueze importanţa subiectului său pentru umanitate. Dacă religia funcţionează într-adevăr ca un „program" de computer în interiorul societăţii umane, atunci s-ar putea ca societatea să nu fie capabilă să răspundă decît la mesajul religiei ; astfel, există speranţa ca, prin intermediul unor transformări în sfera religiei, viitorul apropiat al societăţilor sau al grupurilor sociale să fie reprogramat.

Traducere din engleză de Mona Antohi

Note

1. Vezi în special *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 1985, ediţia a doua, p. 15. Cu privire la relaţia dintre Dumézil şi Durkheim, vezi mai ales C. Scott Littleton, *The New Comparative*

Mythology : An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 6.

2. Vezi C. Scott Littleton, *New Comparative Mythology*, p. 6.
3. Vezi Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito : Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 51.
4. Vezi Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 122 (*Anthropology and Myth : Lectures 1951-1981*, trad. în engl. de R. Willis, Oxford, Blackwell,1987).
5. Vezi Sandro Nannini, *Il pensiero simbolico*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 24-25.
6. Vezi Ferraro, *Il linguaggio del mito*, pp. 51-56.
7. Vezi I. P. Couliano, *Mircea Eliade*, Assisi, Citadella Editrice, 1978 [vezi I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad. de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o postfaţă de Sorin Antohi, Bucureşti, Nemira, 1995, 1998 – n. tr.].
8. Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 143 şi urm. ; vezi cartea mea *Psychanodia I*, 1983, pp. 29-30 [v. ed. rom. : Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, trad. de Mariana Neţ, Bucureşti, Nemira, 1997 – n. tr.].
9. Această listă, aşa aproximativă cum este, provine din lucrarea întocmită de Joseph Head şi S. L. Cranston, *Reincarnation in World Thought*, New York, Julian Press, 1967.
10. Referitor la teoriile despre opoziţia dintre „sufletul liber" şi „sufletul corporal" în lucrările şcolii suedeze de antropologie, vezi I. P. Couliano, *Out of this World. Otherwordly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston, Shambhala, 1991 [vezi I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, cuvînt înainte de Lawrence E. Sullivan (trad. de Sorin Antohi), Bucureşti, Nemira, 1994 ; ediţia a doua, Nemira, 1996 ; ediţia a treia, Iaşi, Polirom, 2002 – n. tr.].
11. Vezi Tertulian, *De anima*, editat cu o introducere şi un comentariu de J. H. Waszink, Amsterdam, Meulenhoff, 1947, p. 27.

Naşterea infinitului. Revoluţia nominalistă, 1300-1450

Unul dintre cei mai importanţi istorici ai ştiinţei Renaşterii, Allen G. Debus, susţinea că Nicolaus Copernicus nu şi-ar fi conceput universul heliocentric (1543), iar William Harvey nu ar fi inventat niciodată teoria cardiocentrică a circulaţiei sîngelui (1628) dacă nu ar fi existat metafizica renascentistă a Luminii şi Soarelui aflate în centrul vieţii cosmice[1]. În ciuda opiniilor contradictorii, numeroşi filozofi, şi chiar cîţiva istorici, tind să vadă „revoluţia ştiinţifică" ai cărei mesageri erau atît Harvey, cît şi Copernicus, drept cauza, mai degrabă decît rezultatul, unei „revoluţii ontologice". „Ontologia" este pur şi simplu reflecţia asupra a ceea ce există cu adevărat, de la grecescul *ontos*, care înseamnă fiinţă. Cu alte cuvinte, o nouă viziune despre lume a înlocuit-o pe cea veche. Viziunea despre lume, ne învaţă antropologii[2], este bazată pe nişte presupoziţii împărtăşite în mod tacit. Filozoful Michel Foucault le-a numit „discursul murmurat" (*discours murmuré*) al unei perioade culturale[3]. În multe cazuri, asemenea presupoziţii ascunse pot fi negate în mod deschis, totuşi ele continuă să funcţioneze ca nişte cripto-presupoziţii. Hans Joachim Kramer[4] a arătat că toate şcolile eleniste de filozofie, inclusiv acelea care erau în mod deschis materialiste şi senzualist-empirice, împărtăşeau un număr de presupoziţii criptoontologice formulate de Platon. Asta în pofida faptului că îl respingeau pe Platon. Mai mult,

Kramer a susţinut în altă lucrare că problemele metafizicii greceşti, aşa cum se prezintă ele la Platon, nu aparţin doar tradiţiei platonice, ci oricărei metafizici, de la teologia creştină la filozofia clasică germană[5].

Pentru a defini schimbarea viziunii despre lume care s-a petrecut în Occident în zorii modernităţii, ar trebui să schiţăm seturile de presupoziţii deschise şi ascunse care au precedat şi au urmat perioadei eforturilor revoluţionare. Procedînd astfel, şi încercînd să evaluăm cauzele care au provocat schimbarea, poate că e bine să începem cu Platon însuşi.

S-a spus (A.N. Whitehead) că istoria filozofiei occidentale nu e decît o notă de subsol la Platon, ceea ce e totuna cu a afirma că Platon a fost acela care a formulat cel mai bine setul presupoziţiilor împărtăşite în mod tacit de cultura occidentală vreme îndelungată. Este greu de stabilit exact cînd anume aceste presupoziţii au încetat să mai fie convingătoare ; pentru unii – o minoritate – ele au rămas astfel şi azi. Filozoful Nietzsche le-a declarat moarte (alături de Dumnezeu) cu mai bine de o sută de ani în urmă.

Totuşi, majoritatea acestor presupoziţii, pe care le vom enumera curînd, sînt cu siguranţă anterioare lui Platon. Ele reprezintă un bun comun al religiilor antice, şi se poate ca Platon să le fi moştenit de la pitagoreism[6]. Rareori aveau să fie ameninţate în istoria gîndirii occidentale, şi niciodată cu succes. Niciodată pînă în 1300. Astfel, pare corectă afirmaţia că istoria filozofiei occidentale nu a fost decît o notă de subsol la Platon, dar numai pînă în 1300. După această dată, lucrurile au devenit mai complicate, şi într-un fel încă mai trăim consecinţele acelor evenimente, a căror importanţă, dintr-un motiv sau altul, rămîne în bună măsură nerecunoscută. Fiindcă urmările s-au insinuat în tăcere şi au explodat mult mai tîrziu, fără să prezinte vreo continuitate

aparentă cu uimitoarele doctrine ale celor care le-au pregătit : cîteva generaţii de teologi, de la John Duns Scot pînă la Nicolaus Cusanus, care, pentru a simplifica lucrurile, ar putea fi numiţi „ultimii nominalişti”[7].

*

Realitate, Fiinţă, Adevăr, Bunătate, Frumuseţe, Simplitate, Nobleţe : nu numai că toate aceste noţiuni platoniciene sînt încărcate cu un sens memorabil şi cvasiesoteric, dar ele şi coincid. Ele reprezintă unul şi acelaşi lucru. Şi unde se află ele ? Platon răspunde fără să ezite la această întrebare : *în înaltul cerului*. Ce e mai înalt e mai real, ce e mai jos e mai puţin real. Ce e mai nobil e mai bun, ce e mai vulgar e mai rău ; şi nu doar Nobleţea, ci şi Frumuseţea – lucru mai imprevizibil – sînt asociate cu înălţimea. Aceasta este o presupoziţie fundamentală, care amestecă în mod ciudat ontologia (adică Fiinţa) şi experienţa (de pildă, a fi îndrăgostit). Dar asta nu e tot. Întrebarea imediat următoare, întrebarea existenţială, este : şi *unde sîntem noi* ? Din nou, Platon răspunde fără nici o ezitare : sîntem cît se poate de jos. Totuşi, adaugă – şi asta e ce contează pentru el : dar nu sîntem *din* această regiune.

În lumea fizică, nu ne putem cunoaşte decît prin contrast, prin ceea ce nu sîntem. Platon decide că nu sîntem animale, nici plante. Pe de altă parte, nici plantele nu sînt animale. Aşadar, trebuie să existe o ierarhie a formelor de viaţă care duce de la plantă la animal şi la om. Cel din urmă diferă de animale din mai multe motive (de fapt, dintr-un motiv principal : Raţiunea însăşi), şi statutul său este simbolizat prin postura lui verticală. Acesta este tributul adus de Platon înălţimii şi capului uman în care e gravată Fiinţa pură : sîntem asemeni unor arbori răsturnaţi, iar capul reprezintă partea prin care noi, oamenii, ne avem rădăcinile în cer[8].

Tot astfel, revoluţiile cerurilor au fost înscrise în Sufletul Lumii şi în sufletul nostru raţional care sălăşluieşte în cap[9].

Acestea sînt, aşa cum am menţionat deja, *presupoziţii ontologice*, în măsura în care sînt bazate pe o scară a Fiinţei care merge de la exces la neant[10]. Lor ar trebui să li se adauge încă două premise şi mai generale : pe una o numim principiul *inteligenţei ecosistemice*, iar pe cealaltă – *principiul antropic*[11].

Potrivit celui dintîi, ecosistemul nostru – universul în care trăim – are o cauză raţională, inteligentă şi deci bună (numită de Platon Dumnezeu Meşteşugarul), fiind la rîndul său bun[12]. Potrivit principiului antropic, nu sîntem doar similari, ci şi analogi cu universul, iar universul este analog cu noi, în virtutea sufletului nostru raţional conceput după Sufletul Lumii[13].

Nu este scopul acestei cărţi să demonstreze cum aceste presupoziţii au format – explicit sau implicit – nucleul de bază al principalei – şi uneori singurei – viziuni occidentale despre lume pînă în secolul al XIX-lea. (Şi chiar după ce Nietzsche le-a constatat moartea, aceste valori continuă să ne însoţească, sau cel puţin să îi însoţească pe unii dintre noi, o minoritate care poate nu e deloc neglijabilă.) Totuşi, va fi nevoie să vedem cum s-au întrupat ele în graţiosul edificiu al aristotelismului creştin construit de dominicanul Toma d'Aquino. Formidabilii franciscani care au contestat această viziune despre lume au făcut-o distrugînd (cu o oarecare plăcere, trebuie spus, în mod tradiţional caracteristică strădaniilor ordinelor monastice rivale) fundamentele nobile, dar finite, ale tomismului. Din acest act de raţiune în care există mai multă justiţie decît pietate, s-a născut un Infinit care e încă al nostru, nedepăşit de vreun altul. Din acest punct de vedere, ne mai putem considera produsele intelectuale ale Revoluţiei Nominaliste[14].

Obiectivul cărţii. Cartea ar arăta felul în care majoritatea trăsăturilor pe care le asociem cu modernitatea – cum ar fi infinitatea universului şi lipsa de centralitate a Pămîntului în sistem – sînt produsul speculaţiilor teologice ale cîtorva gînditori nominalişti : Duns Scot, William Occam, Nicolas d'Autrecourt, Nicolaus Cusanus şi alţii. Însemnătatea teoretică a acestei analize istorice este că imaginea universului nu a fost modificată de *ştiinţă*, ci de *speculaţia teologică*, şi că ştiinţa şi teologia sînt inextricabil legate. Analiza oricărei tradiţii teologice majore (de exemplu, budiste) indică extraordinare suprapuneri cu ştiinţa, inclusiv ştiinţa contemporană.

Traducere din engleză de Mona Antohi

Note

1. A.G. Debus, *Man and Nature* ; vezi cartea mea *Eros and Magic in the Renaissance*, tr. M. Cook, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987.
2. Vezi Clifford Geertz.
3. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*.
4. Hans Joachim Kramer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlin/New York, 1971.
5. H.J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, P. Schippers, Amsterdam, 1964.
6. Vezi comentariile mele din *Out-of-this-World : Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambala, Boston, 1991.
7. Voi explica mai tîrziu cine erau nominaliştii şi de ce este impropriu să-i numim pe filozofii noştri „nominalişti". Totuşi, pentru că sînt cunoscuţi ca grup sub eticheta nominalismului, am considerat inutil să perturb tradiţia, inventînd noi categorii. În ce priveşte analiza noastră, aceşti gînditori, de la Duns Scot la Cusanus,

împărtăşesc cîteva presupoziţii ontologice radical diferite de cele care aparţin moştenirii lor culturale. În loc să-i numim „nominalişti tîrzii", i-am putea la fel de bine numi „noi ontologi". Însă, din punct de vedere istoric, s-ar putea dovedi o pistă înşelătoare, în măsura în care ar implica „argumentul ontologic" şi controversele la care a dus acesta, în care gînditorii noştri nu erau implicaţi ca grup.

8. *Timaeus* ; cf. Anders Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, p. 23 ; pp. 33-35 etc.

9. *Timaeus*.

10. Pentru Platon, o caracteristică a acestei Fiinţe este să aparţină unui loc şi să se afle totuşi în alt loc ; în bună măsură, asta şi sîntem noi, fiinţele umane : exilaţi dintr-un tărîm mai înalt într-unul inferior. Pentru a şti asta, trebuie să iubeşti înţelepciunea, adică să iubeşti Adevărul care este Fiinţa ; trebuie să fii un înţelept, nu un iubitor nesăbuit al Frumuseţii.

11. Vezi cartea mea *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Plon, Paris, 1990 (trad. engleză Harper&Row, San Francisco, 1991).

12. *Timaeus*.

13. *Timaeus*.

14. Este poziţia adoptată de istoricul ştiinţei Amos Funkenstein în excelenta sa lucrare : *Theology and the Scientific Imagination : From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, 1986 ; totuşi, Hans Blumenberg susţine contrariul într-o carte importantă : *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974. Cu privire la Blumenberg, vezi cartea mea *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Plon, Paris, 1990.

Amintiri din viitor. Maşina de calcul a lui Raymundus Lullus ca sistem de memorie magică*

1. Obiectul cărţii. Cartea intenţionează să exploreze Arta Combinatorie inventată de catalanul Raymundus Lullus în ultima parte a secolului al XIII-lea, după ce – se spune –, la vîrsta de patruzeci de ani, avusese o revelaţie în peisajul sălbatic şi muntos din Palma de Majorca. El şi-a numit descoperirea „Arta”, şi aceasta a devenit repede cea mai complexă dintre mnemotehnicile Evului Mediu şi Renaşterii.

Pe la 1250, cuceritorii musulmani care ocupaseră Peninsula Iberică în secolul al VIII-lea fuseseră în cea mai mare parte alungaţi din Spania şi Portugalia, cu excepţia unei fîşii înguste de teritoriu sud-vestic : Emiratul Granadei. Fascinaţia Occidentului pentru cultura arabă condusese la avîntul scolasticii în perioada de după cucerirea oraşului Toledo în 1085 şi, în acelaşi timp, la redescoperirea Antichităţii. Întîlnirea dintre culturi fusese atît de plină de urmări pentru Occident, încît studiul culturii arabe în secolul al XIII-lea conţinea încă promisiunea multor revelaţii. Lullus a învăţat araba şi avea ca secretar un maur.

* Propunere de carte. Data prezumată a predării : 31 decembrie 1991. Mai există o propunere de o pagină dactilografiată la două rînduri, în care termenul propus pentru predarea cărţii este 31 decembrie 1992, şi o versiune de 4 pagini dactilografiate la două rînduri, datată 9 ianuarie 1991 (n.tr.).

Între stînci, cer, şi arbuşti piperniciţi, Lullus a realizat izbitoarea simplitate a limbii arabe, care se naşte prin permutări de grupuri a cîte trei litere. Deoarece Dumnezeu a creat această lume cu ajutorul formulelor matematice, urmează că limba creaţiei trebuie să fi fost cuprinzătoare, şi totuşi înzestrată cu o simplitate strălucitoare. Lullus ştia că multe apocrife antice făcuseră deja afirmaţia nedemonstrată că o limbă semitică – cel mai adesea ebraica sau caldeeana, care este aramaică – era limba divină, dar Lullus ştia acum că putea demonstra în mod ştiinţific asta.

Pentru a înţelege semnificaţia descoperirii lui Lullus ar trebui să reamintim aici cum computerele de astăzi simulează organisme şi cadre sociale prin programe deschise, interactive. Numeroase limbi artificiale rezultă dintr-o regulă de bază care se aseamănă cu araba în sensul că toate cuvintele nu sînt decît permutări a trei consoane alese la întîmplare. Într-una din ele, consoanele *h-b-b* au sensul „dragoste”, în alta, de exemplu, „miros”, în alta „gîfîit”, iar în alta nu înseamnă nimic. Cu mult înaintea computerelor şi informaticii, Lullus a avut ideea că minţile umane funcţionează ca maşini digitale, prin combinaţii nesfîrşite ce derivă dintr-un set simplu de reguli generative.

El a numit această descoperire Ars Combinatoria. Era o formă a Artei Memoriei, aşa cum s-a arătat în repetate rînduri, chiar şi de către Frances Yates (*The Art of Memory* şi *Lullus & Bruno*), care totuşi nu a reuşit să investigheze sistematic acest fapt. Moshe Idel a demonstrat de curînd că ideea nu derivă doar din descoperirea lingvistică a lui Lullus, ci şi din Cabala, sau mai precis din *Sefer Yetsira* (*Cartea Creaţiunii*), strămoaşa Cabalei, unde roţile, pe care sînt înscrise alfabete ebraice, se spune că produc combinaţiile infinite de litere ce revelează limba sublimă a Creaţiunii, limba dindărătul lumilor văzute şi nevăzute.

Pe la sfîrşitul secolului al XII-lea, rabinul Yehuda ha-Levi, un prieten al şi mai celebrului rabin Abraham ibn Ezra, putea afirma că roţile alfabetice erau sferele cereşti ; şi astfel, mişcarea roţilor era mişcarea corpurilor celeste, iar limbajul era întreg universul. Această premisă figura deja în *Sefer Yetsira*, unde cele 22 de litere ale alfabetului sînt împărţite în 3 „mame", 7 duble şi 12 simple. Cele 7 litere duble sînt cele 7 planete, iar cele 12 simple sînt semnele zodiacului. Ele trec prin 231 de porţi (*she'arim*), şi astfel toată creaţiunea şi întregul limbaj provin dintr-o combinaţie de litere. Nicăieri altundeva nu este mai clar exprimată ideea că cele două sisteme – sistemul limbii şi lumea – nu sînt doar analoage, ci consubstanţiale : prin manipularea limbii se poate, în mod real şi concret, manipula lumea înconjurătoare.

Ca *Sefer Yetsira*, Arta Combinatorie a lui Lullus constă din roţi pe care sînt înscrise alfabete, ce se învîrt concentric. Alfabetele de pe roţi pot fi aceleaşi (de exemplu, latine) sau diferite (grecesc, „caldeean", adică ebraic, arab). „Maşina" în întregime – se presupune – reprezintă Intelectul Universal, rezumat de intelectul individual prezent în fiecare dintre noi. Roţile reprezintă una sau mai multe dintre sferele intelectului, de exemplu : Limbajul, Logica, Cosmologia, Sunetele (Muzica), Culorile, Etica, Teologia. (Dacă e greu de înţeles de ce sunetele şi culorile sînt părţi ale intelectului, e suficient să arătăm că, potrivit psihologiei medievale, ele erau rezultatul unor proporţii numerice misterioase „programate" în intelectul individual şi presupuse a crea reacţii definite în sufletul omenesc.) Fiecare literă reprezintă un „cîmp" al memoriei, adică va corespunde ori unui semn (lingvistic sau de alt tip), ori unei noţiuni. Cînd tuturor roţilor şi literelor li s-a atribuit un înţeles, învîrtirea roţilor mobile în raport cu cele fixe dă naştere la un mare număr de

permutări, ale căror rezultate sînt citite pe roata fixă sau sînt extrase simplu din suma elementelor reprezentate de litere.

Pentru noi, această operaţie poate părea inutilă şi anostă, mai ales cînd implică un mare număr de roţi şi noţiuni. Totuşi, trebuie să ţinem cont de cel puţin trei lucruri :

1) Că pentru spiritul medieval maşina lui Lullus era o imagine a Intelectului Suprem, a lui Dumnezeu. Ea arăta regularitatea operaţiilor intelectului, şi putea reproduce mecanismul ascuns al oricărei părţi a creaţiunii : stele, planete şi ceruri ; sunete şi culori ; limbaj ; logică ; etică. Mai mult, arăta chiar cum este lumea divină ;
2) Că ea implica tehnici ale memoriei, deoarece literele alfabetelor dispuse pe circumferinţa fiecărei roţi trebuiau memorizate sub diferite forme. Giordano Bruno, unul dintre ultimii şi probabil cel mai mare dintre practicanţii Artei lulliene a Memoriei, avea să detalieze multe dintre „statuile memoriei" dispuse în sistemele circulare derivate în ultimă instanţă din opera lui Lullus ;
3) Că practica lulliană a memoriei era o formă de meditaţie care implica vizualizări complexe şi urmărea o experienţă extatică de uniune cu Intelectul Universal, care se presupune a fi reprezentat de maşina însăşi.

Dintr-o perspectivă modernă, maşina lui Lullus prezintă un interes copleşitor, ca unul dintre strămoşii computerului şi ca o încercare primitivă de a formula o Mare Teorie Unificată a universului care să includă şi psihologia umană.

2. Aplicaţii. Arta lulliană este cea care a dat naştere unui interes renăscut pentru antica Artă a Memoriei. Unele forme ale celei din urmă au rămas hotărît pătrunse de idealul lullian al unirii intelectuale extatice cu Intelectul Suprem, care era absent din corespondentul lor antic latin. Astfel,

două feluri de Artă a Memoriei s-au dezvoltat în Renaştere : una în întregime pragmatică, al cărei scop era să-i ajute pe profesionişti – în special pe jurişti – în cariera lor ; şi alta care era o formă foarte complexă de meditaţie bazată pe vizualizări şi combinări de noţiuni, ale cărei scopuri puteau fi de două feluri : fie magice, fie integral mistice. Am explicat folosirea renascentistă a meditaţiei bazate pe Arta Memoriei în cartea mea *Eros and Magic in the Renaissance* (The University of Chicago Press, 1987, al doilea tiraj*).

Sistemul lullian a afectat diverse cîmpuri de expresie şi artele. Doi contemporani ai lui Giordano Bruno (a doua jumătate a secolului al XVI-lea) au aplicat un sistem magic de memorie în elocinţă şi arta interpretativă (Fabio Paolini) şi în artele vizuale, mai ales pictură (G.P. Lomazzo).

3. Surse bibliografice de bază. În ce priveşte scrierile lui Lullus şi comentariile la ele de pînă în secolul al XVII-lea, din ce în ce mai multe au devenit disponibile în ediţii critice. Totuşi, o ediţie confortabilă rămîne *Raymundi Lullusii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universali…* (Argentorati, Sumptibus Haeredem Lazari Zetzneri, 1651 ; 1110 + Index + 150 pp., in 12-o), conţinînd lucrările lui Lullus asupra memoriei şi comentarii ale celor mai faimoşi specialişti, pînă la Giordano Bruno. Lucrările latine ale lui Bruno sînt disponibile în ediţia standard din secolul al XIX-lea.

4. Descrierea cărţii. Cartea ar consta într-o expunere de 200 pagini (250 dactilografiate) a Artei Combinatorii a lui Lullus, a comentatorilor săi principali şi a folosirii sale ca practică meditativă, atît pentru magie, cît şi pentru scopuri

---

* Versiunea engleză revăzută a originalului francez care a stat la baza ediţiei româneşti, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, trad. de Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1994, 1999 (n.tr.).

mistice. Prezentarea va fi accesibilă, dar nu simplistă (lucrarea lui Frances A. Yates, *Art of Memory*, *bestseller* timp de peste 20 de ani, poate servi ca exemplu). Cartea va accentua de asemenea principalele aplicaţii din domeniul artelor (în special vizuale) şi marea asemănare dintre mnemotehnicile lulliene şi cele mai elaborate sisteme de meditaţie orientale, cum ar fi meditaţia yoga, atît hindusă, cît şi budistă (cum este practicată, de pildă, în budismul tibetan). Cartea nu va fi *în nici un caz* un manual de meditaţie lulliană practică, dar va oferi cu siguranţă suficientă informaţie pentru cei aflaţi în căutarea unor forme alternative de meditaţie şi care nu vor să abandoneze tradiţia occidentală.

5. Publicul urmărit. Cartea se va adresa celui mai larg public posibil cu oarece interes pentru istorie, psihologie, magie, logică, limbaj şi artă. Va face cunoscută partea cea mai puţin accesibilă a tehnicilor memoriei dezvăluite de F.A. Yates milioanelor de oameni care i-au cumpărat (şi citit) cartea.

6. Cărţi concurente. F. A. Yates s-a ocupat foarte superficial de Arta lulliană în cărţile ei *The Art of Memory* şi *Lullus and Bruno*. Singurul savant modern care a acordat oarecare atenţie „logicii combinatorii" a lui Lullus a fost Paolo Rossi (*Clavis universalis*, 1962, ediţia a doua, 1983), a cărui carte se traduce acum în englezeşte la The University of Chicago Press şi va apărea sub îngrijirea mea*. Cartea mea *Eros şi magie în Renaştere* a arătat în cîteva pagini cum Arta lulliană a devenit, în special la Giordano Bruno, o

* Vezi Paolo Rossi, *Clavis Universalis. Logic and the Art of Memory : the Quest for a Universal Language*, trad. în engleză şi introducere de Stephen Clucas, Chicago, University of Chicago Press, 2000 (n.tr.).

formă de practică meditativă magică, singurul tip extensiv de meditaţie vizualizantă occidentală cu totul comparabil, atît ca tehnică, precum şi ca scop, cu practici similare din yoga hindusă şi budistă (de exemplu, budismul tibetan).

7. Piaţă. Există numai cîteva lucrări moderne privind aspecte diferite ale Artei Memoriei, şi cîteva dintre ele au fost în librării foarte multă vreme (Yates, *Art of Memory*, şi Rossi, *Clavis universalis*), două fiind *bestsellers* vreme mai mult sau mai puţin îndelungată (Yates, *Art of Memory* şi J.D. Spence, *The Palace of Memory of Matteo Ricci*). Cartea mea *Eros and Magic in the Renaissance* (The University of Chicago Press, 1987) a fost retipărită în mai puţin de un an, iar al doilea tiraj este aproape epuizat; prima sa ediţie italiană, publicată de Mondadori în 1987, e de asemenea epuizată – o a doua ediţie e planificată pentru aprilie 1991. Totuşi, nici una dintre aceste cărţi nu este dedicată aspectelor „superioare” ale Artei Memoriei, aşa cum apar ele în *Ars combinatoria* lulliană şi în interpretarea ei magică dată de Bruno. O prezentare scurtă, sistematică şi totuşi accesibilă a perspectivei logice, magice şi mistice pentru artele vizuale din Europa Renaşterii tîrzii (Lomazzo, John Colet etc.) ar putea deveni un *bestseller*. Aşa cum am arătat mai sus (paragraful 5), cartea ar interesa foarte largi categorii de cititori cu o curiozitate intelectuală pentru istorie, istoria artei, ştiinţă cognitivă, logică, magie, psihologie, meditaţie, budism etc.

Traducere din engleză de Sorin Antohi

Cuprins

În colecţia
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU

au apărut:

Arta fugii. Povestiri
Călătorii în lumea de dincolo
Gnozele dualiste ale Occidentului
Pergamentul diafan. Ultimele povestiri
Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie

În pregătire:

Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii
Jocul de smarald (roman)
Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor

*

Sorin Antohi (coord.), *Religie, ficţiune şi istorie. Eseuri în memoria lui Ioan Petru Culianu*

www.polirom.ro

Coperta : Manuela Oboroceanu

Redactor : Tereza Culianu-Petrescu

Tehnoredactor : Irina Lăcătuşu

Bun de tipar : noiembrie 2002. Apărut : 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00 ; (032) 21.41.11 ;
(032) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 •
O.P. 7, P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti ;
Tel. : (01) 313.89.78, E-mail : polirom@dnt.ro

MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252